el Leibniz de Deleuze

FILOSOFÍA



LIBROS DEL PASAJE

GILLES DELEUZE

Exasperación de la filosofía

el Leibniz de Deleuze

Bs. As, noviembre 2013



EXASPERACIÓN DE LA

FILOSOFÍA

gilles deleuze



Cactus

Carlos Eduardo Capela

Deleuze, Gilles
El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía - 1a ed. - Buenos Aires : Cactus, 2006. 324 p. ; 18x13 cm. (Clases)
ISBN 987-21000-5-5

1. Filosofía. I. Título
CDD 100

Título:
«Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze»
Autor:
Gilles Deleuze
1980/1986/1987

Traducción y notas
Equipo Editorial Cactus

Diseño de interior y tapa: *dg* | loop
Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN-10: 987-21000-5-5

1ra. edición - Buenos Aires, Octubre de 2006
1ra. reimpresión - Buenos Aires, Julio de 2009

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

GILLES DELEUZE

Exasperación de la filosofía

el Leibniz de Deleuze

«Serie Clases»
Volumen 2
Cactus

EXASPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

el Leibniz de Deleuze

Índice

Parte 2 -1986-1987- (137)

Prólogo
Al acecho
Apología de la viola d'amore

Hacia adentro.

Hacia adentro una especie de hundimiento de la cara en lo ínfimo, en las pequeñas ondas, relieves casi planos, leves inclinaciones se arrugan y angostan, se tensan, algunas se afilan; es una nervadura –es doble- que después de unos segundos de intensa y fija mirada... ahora sí... sale, es la continuación de o sólo es una hondonada suave que no... o sí... que ¿es sólo una sombra? Ahora a seguir la sombra, pero son manchas, como enchastres de sombras todas negras pero marrón-negras, rojo-negras, azul-negras, y de nuevo avanza como una nube de tormenta un manto que rechaza la fusión del ojo, de nuevo todas negras. De nuevo una sombra. Bien. Empezar otra vez, buscar a los costados. ¿Qué proyecta la sombra, una sombra de qué? De pequeñas ondas, relieves casi planos, inclinaciones, una nervadura, una hondonada y una sombra. Una sombra de sí misma.

Hacia fuera.

Hacia fuera, hacia afuera, hacia fuera, vamos, podemos; un brazo ade-

lante, remando, fuerza, el otro, con fuerza, hacia fuera, la pierna enterrada, el barro, sí, sacarla, hacia delante, la otra, hacia fuera la cintura, las piernas, los brazos, con fuerza y empuje, abrir una ventana, la otra, otra, la otra, la puerta... luz, luz, luz... saturación de luz.

Pero si tuviera los ojos recostados en la redondez de las figuras que se hacen en la penumbra húmeda de un cuarto oscuro, en un día de enero en Bs. As. -digamos 30º- con un sol de mediodía que no se deja ver porque brilla inmenso intenso en cada partícula de aire, nunca, pero nunca jamás, sacaría violentamente la cabeza con los ojos redondos a un patio de 3x3 todo pintado de blanco brillante.

Hacia fuera.

Nada.

Sin puertas ni ventanas.

Hacia adentro un fondo inconciente material común a todos, hecho de infinidad de fuerzas, inclinaciones y percepciones, variaciones, desplazamientos e integraciones. Ya estamos hechos de todo lo que podríamos ser. Lo bueno y lo malo.

Hacia adentro:

Una habitación es como un campo gravitatorio. Fuerzas de atracción y repulsión de objetos, un cuerpo como un planeta, como una formación de masa por gravedad, por atracción y rodeamiento de cosas. «Mis cosas». Y el «mi» no es un posesivo, es una línea de fuerza de atracción que condensa un cuerpo. Hay un inconciente burgués en cada habitación.

El alineamiento de todas las visiones deambulantes y la confluencia de todas las líneas de visión en un punto; el efecto expansivo de un silencio fundamental y la contracción rígida de todos los oídos a la espera. Un inconciente condensador de masas, un fascista en cada músico, en cada profesor.

Un cuerpo diluido entero en energía volcada sobre un molde punzante rígido, rasgar en cada papel la fosa que separa una palabra de otra, los párrafos, los libros, las tradiciones. ¡Un Imperio de Fronteras! Un inconciente de estadista en cada filosofía.

Es una ética porque ya somos todo lo que podríamos ser. Lo bueno y lo malo. Es una ética porque no hay la frontera fácil y diáfana de la conversión. ¿Cómo, cuándo me convertí en esto que soy? ¿Qué le pasó, cuándo dejó de ser lo que era? ¿Cuándo se terminó la revuelta, cuándo la revolución se convirtió en esto? Ya somos y es una integración de fuerzas materiales inconcientes burguesas, fascistas, estatales. La pregunta es cómo se desplazan, varían, se amplían e integran. ¿Cómo las ondas de una vibración infrahumana orquestada de membranas auditivas, tactos y cuerdas deviene fuerza gravitatoria que actúa como núcleo sobre oídos rígidos en lugar de objetos y acaba por girar alrededor de un «Mi» imperial? O sea, ¿cómo una música deviene Fito Páez?

«¿Pero *Qué pasó*?». Nadie se vuelve de repente un hijo de puta. Nada se convierte en una mierda. Ni Fito Páez, ni nosotros, ni la Revolución Rusa, ni Fidel, ni El Acontecimiento 19/20 de diciembre de 2001. Ya todo está ahí. Hay que estar alerta, al acecho. Y el acecho es una categoría ontológica. Hay que lograr estar donde se pueda seguir el fondo de las pequeñas inclinaciones que componen el alma. La nuestra y la de todo lo otro.

Para evitar la tiranía de El Acontecimiento. Evitar el régimen del afuera, de la plena luz, del trabajo forzado. Evitar que arrase con todo, que amontone todas las temporalidades y las vidas sobre su propio muro para poder decir: «He aquí mi fortaleza amurallada, mi círculo cerrado revoltoso y agitado de la pura contingencia en la línea de la necesidad». Y sigue: «Soy el nuevo origen, el principio, síganme, sean fieles, continúenme». Y sigue: «¡Vamos!, hacia fuera, hacia afuera, podemos; un brazo adelante, remando, fuerza, el otro, con fuerza, hacia fuera, hacia delante, con fuerza y empuje; encuéntrense, salgan, díganme, abran las ventanas, la otra, otra, la otra, la puerta!»... luz, luz, luz... saturación de luz.

Hacia fuera.

Nada.

Sin puertas ni ventanas.
Para evitar la tiranía de El Acontecimiento:
...porque todo es acontecimiento, el mundo está hecho de eso. Una

planta, una música, una frase, un libro en un momento, un grupito, una persona, un 19/20. Que no muchos encuentren en qué punto la curva de las pequeñas vibraciones de una planta hace tangente con nuestra curva, no hace a la planta menos acontecimiento. Que muchos encuentren en qué punto la curva de pequeñas vibraciones del 19/20 hace tangente con su curva, no lo hace más acontecimiento. Lo hace sólo más peligroso.

...porque la curva singular de un acontecimiento está poblada de puntos ordinarios inconcientes. Un acontecimiento es como una función matemática, una operación singular que ordena las transformaciones de la población de pequeñas inclinaciones o vibraciones inconcientes. Respira el fascista en la inhalación armónica de los pulmones de la masa, tironea el burgués de sus cosas, remonta el trono el estadista en cada demarcación identitaria, en cada expulsión, en cada principio afirmado contra.

...principalmente porque hay una infinidad de porciones de curvas (nuestras) que ni siquiera rozaron la del acontecimiento, hay todo un mundo que pasaba y sigue pasando al costado. ¿Por qué todos y todo tiene que confluir en él?

...porque continúa una ética de la catástrofe. Es decir, una ética de la reconstrucción, de la postdictadura. Rehacer, relevantar, recomponer, reagruparse, juntarse, ir, ir, ir, llegar, reconocerse... hacia fuera, hacia fuera, vamos, podemos, hacia delante, hacia fuera, con fuerza, todo está afuera. Una ética de las conexiones. ¿No es aún la pequeña inquietud inconciente que vibra en esos encuentros impuestos desde la pura exterioridad que construye El Acontecimiento? ¿No es lo que vibra en las «redes», locales o globales? Una militancia de estar conectado o de conectar, de estar hacia fuera, salirse, salirse, salirse, despistarse. Una carcaza toda puertas y ventanas.

Una monadología puede ser una ética de los encuentros grupusculares.

No puede ser aislamiento porque eso no existe, no es del orden del acecho. Lo que existe es un fondo inconciente material común a todos, hecho de infinidad de fuerzas, inclinaciones y percepciones, variaciones, desplazamientos e integraciones. Ya está todo, todos estamos hechos de todo lo que podríamos ser. Nada hacia fuera.

Aislamiento es la extensión arrasada y desértica del régimen de la pura exterioridad. La monadología es otro régimen, otro modo de estar.

Por esas cosas del azar objetivo [*al acecho, en el punto tangente de nuestra curva, la de una población de cochinilla en un jazmín, la de la* Monadología *y la de un pensamiento abismado en una situación revolucionaria*] nos encontramos antes de la catástrofe con un texto de Santucho, *Poder burgués, poder revolucionario*. El texto lee la situación abierta por un nuevo ciclo de luchas obreras. ¿«Lee»? ¿Qué quiere decir que «lee»? Quiere decir que pone al Partido como superficie de escritura de una porción del mundo a través de una modificación interna. El comité de fábrica es condición de lectura de un acontecimiento y condición de escritura dentro. Es de la fábrica, pero en el Partido. Una distinción más en la realidad interna, una modificación del ser que envuelve una única operación: el acontecimiento escribe y el Partido lee. No es aislamiento, es otro régimen, es estar sin puertas ni ventanas. No es aislamiento, es expresar el mundo. Pero lo que pasa sólo se expresa como una distinción más en el ser, un grado más de realidad. La única expresión posible es la que ocurre en una modificación interna.

Una monadología puede ser una ética de los encuentros grupusculares. Es una ética de parásitos mutantes. Hay que alimentarse, usar, incorporarse el mundo, absorber, chupar, libar acontecimientos, parasitar vidas, pensamientos, energías, vibraciones, experiencias de otros. Pero únicamente cuando podemos hacer que nos habiten en una modificación interna. Si no se puede, no vale la pena (la pena: afuera, afuera, vamos, podemos, con fuerza, afuera, la luz, luz, luz... saturación de luz). También dejarse parasitar, pero eso es más fácil. Un mundo sin conexiones. Sólo modificaciones internas de algo o alguien habitadas por algo o alguien, eso sería una relación. En lugar de redes, un mundo hecho solamente de incrustaciones. Un espacio grupuscular.

Hacia adentro,
sin puertas ni ventanas,
hay que estar alerta, al acecho,
hay que lograr estar donde se pueda seguir el fondo
de las pequeñas inclinaciones que componen el alma, ¿cómo?

[*Prescindencia subjetiva o expresión inhumana. Lo inconcebible es que hayan puesto cuerdas imposibles tocar porque están debajo de las otras, cuerdas que no son ellas mismas superficie para el despliegue del músico virtuoso que no*

sólo tocaría seis, sino doce. Están allí no para expresión del músico, sino para expresión de la naturaleza del material. La virtud del músico es hacer sonar a la naturaleza] Imaginen un instrumento de cuerdas que debajo de las cuerdas que se tocan tiene toda otra serie de cuerdas que no están allí para tocarse, que están únicamente para vibrar. [*Ocupación situada por enjambre. Hay un modo también en el que el sonido ocupa el espacio, la sala. El átomo se prolifera, multiplica y enjambra alrededor de la caja, es esa misma acción la que ocupa progresivamente el espacio, no se mueve sin proliferar. Se opone a la nota que se estrecha lo más posible, se angosta, busca suprimir su fondo múltiple para desplazarse como línea, como una flecha al oído del espectador*] Al tocar una nota -una sola, imagínenlo, en serio- lo que vibra, choca, rebota y se acomoda como un enjambre alrededor del instrumento, [*Interiorización y multiplicación del último uno. La técnica actúa en primer lugar (aunque los efectos se trasladan) no sobre la posible combinación de notas, combinación de los átomos por desplazamiento espacial, no sobre la posible combinación con otros instrumentos, sino multiplicando el último átomo como vibración u ondulación compuesta de infinitas vibraciones*] no es sólo la vibración fundamental de la cuerda frotada, no sólo los submúltiplos infinitos de sus vibraciones secundarias, no sólo las vibraciones secundarias de sus armónicos, no sólo los armónicos infinitos de las cinco cuerdas que restan, sino los armónicos al infinito de las seis cuerdas que sólo están allí para eso. Para multiplicar el enjambre, para hacer aparecer la composición infinita posible de pequeñas vibraciones que componen un único sonido. El tal instrumento existe, se llama *viola d'amore* y -¡no me digas!- es barroco.

Hacia fuera.
Nada.

Acerca de esta edición

Las clases de Gilles Deleuze, que se presentan en *Exasperación de la filosofía* en su primera edición castellana, fueron dictadas en la Universidad de Vincennes en dos períodos distintos. El primer período en el trabajo del filósofo francés en torno a la obra de Leibniz data del año 1980, y resultan de allí las cinco primeras clases de este libro. El segundo período, perteneciente a los años 1986 y 1987, dan como resultado las diez últimas clases que presentamos. Cabe señalar que dichas clases anteceden a la publicación de *El Pliegue* (1988), por lo que puede considerarse que funcionaron como laboratorio de elaboración de sus principales tesis. Vale consignar además que se trata de las últimas clases públicas de Deleuze.

La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido realizadas íntegramente por *Cactus*.

Se han modificado contenidos sólo en los pocos casos en que encontramos nombres de autores, conceptos o palabras mal escritas o que contradecían el argumento y que por su pronunciación en francés hacían evidente un error en la desgrabación.

Sólo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Como siempre, hay una lista de amigos a los que agradecer: Diego y Vero, Nibia, Bicho, Mariela, Nancy, Caro Puente, Carla, Cambá, Mario, Andrés, Petu, Anabelle, Quatre M, El Ruso, Fer, el gato Teodoro y el pato Patricio, Clara, Marcelo Pompei, Felisa Santos, Ricardo, Ernesto, Vera y especialmente Ariel.

Gilles Deleuze

EXASPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Parte 1

1980

Clase I.
Exasperación de la filosofía
El mundo según Leibniz

15 de Abril de 1980

Vamos ahora a mantenernos algún tiempo en una serie sobre Leibniz. Mi objetivo es muy simple: para aquellos que no lo conocen, tratar de exponerlo, hacer que lo amen y darles una especie de ansia de leerlo.

Para comenzar Leibniz existe un instrumento de trabajo incomparable. Es la labor de una vida, una labor muy modesta pero muy profunda. Una dama, la señora Prenant, hace ya largo tiempo ha preparado fragmentos escogidos de Leibniz[1]. Habitualmente los fragmentos escogidos son muy dudosos, pero en este caso encontramos una obra maestra. Se trata de una obra maestra por una razón muy simple. Leibniz tiene procedimientos de escritura que son sin duda bastante corrientes en su época –inicios del siglo XVIII–, pero él los lleva a un punto extraordinario. Es cierto que Leibniz, como todos los filósofos, produce libros voluminosos. Pero casi podríamos decir que, en última instancia, estos voluminosos libros no son lo esencial de su obra, pues lo esencial está en la correspondencia y en sus cortos informes.

[1] G. W. Leibniz, *Œuvres de G. W. Leibniz éditées par Lucy Prenant avec introduction, tables et notes*, Aubier-Montaigne, París, 1972.

Los grandes textos de Leibniz son a menudo cartas o textos de cuatro, cinco, diez páginas.

Leibniz escribe un poco en todas las lenguas. De cierta manera, es el primer gran filósofo alemán, es el arribo de la filosofía alemana a Europa. Su influencia será inmediata sobre los filósofos románticos alemanes del siglo XIX, y aún más, se continuará particularmente en Nietzsche.

Leibniz es uno de los filósofos que permite comprender de la mejor manera una posible respuesta a esta pregunta: ¿Qué es la filosofía, qué es lo que hace un filósofo, de qué se ocupa? En tanto pensamos que las definiciones que buscan lo verdadero o la sabiduría no son adecuadas, ¿existe una actividad filosófica?

Quisiera decir muy rápidamente cómo reconozco un filósofo en su actividad. No podemos confrontar las actividades más que en función de lo que crean y de su modo de creación. Hay que preguntar qué crea un carpintero, qué crea un músico, qué crea un filósofo. Un filósofo es para mí alguien que crea conceptos. Esto involucra muchas cosas: que el concepto sea algo por crear, que el concepto sea el término de una creación.

No veo ninguna posibilidad de definir la ciencia si no se indica algo que sea creado por y en la ciencia. Ahora bien, resulta que no sé bien qué es aquello que es creado por y en la ciencia, pero no son conceptos propiamente hablando. El concepto de creación ha estado mucho más ligado al arte que a la ciencia o a la filosofía. ¿Qué es lo que crea un pintor? Crea líneas y colores. Esto implica que las líneas y los colores no están dados, que son el término de una creación. Lo que está dado, en última instancia, podría siempre llamarse un flujo. Los flujos están dados, y la creación consiste en recortar, organizar, conectar flujos, de tal manera que se dibuje o se haga una creación alrededor de ciertas singularidades extraídas de ellos.

Un concepto no es en absoluto algo dado. Aún más, un concepto no es lo mismo que el pensamiento. Se puede muy bien pensar sin concepto. Creo incluso que todos aquellos que no hacen filosofía piensan, creo que piensan plenamente, pero no lo hacen a través de conceptos –si aceptan la idea de que el concepto es el término de una actividad o de una creación original–.

Yo diría que el concepto es un sistema de singularidades extraídas de un flujo de pensamiento. Un filósofo es alguien que fabrica conceptos. ¿Es entonces un intelectual? En mi visión no lo es. Imaginen el flujo de pensamiento universal como una especie de monólogo interior, el monólogo

interior de todos aquellos que piensan. La filosofía surge con el acto que consiste en crear conceptos.

Para mí hay tanta creación en la fabricación de un concepto como en la creación de un gran pintor o de un gran músico. Podemos concebir también un flujo acústico continuo –quizá no sea más que una idea, poco importa si está fundada– que atraviesa el mundo y que comprende el silencio como tal. Un músico es alguien que extrae algo de ese flujo. ¿Notas? ¿Agregados de notas? ¿No? ¿Qué es lo que llamaremos «el sonido nuevo» de un músico? Sienten ustedes que no se trata simplemente del sistema de notas. Para la filosofía es lo mismo, sólo que no se trata de crear sonidos sino conceptos.

No es cuestión de definir la filosofía como una búsqueda cualquiera de la verdad, y esto por una razón muy simple: la verdad siempre está subordinada al sistema de conceptos del que se dispone.

¿Cuál es la importancia de los filósofos para los no-filósofos? Es que los no-filósofos pueden muy bien no conocerla o hacer como si no les interesara, pero quiéranlo o no piensan a través de conceptos que tienen nombres propios. Reconozco el nombre de Kant no por su vida, sino por un cierto tipo de conceptos que están firmados con su nombre.

Desde entonces, puede concebirse muy bien qué es ser discípulo de un filósofo. Si se encuentran en la situación de decir que tal filósofo ha firmado los conceptos de los que tienen necesidad, serán en ese momento kantianos, leibnizianos, etc. Forzosamente dos grandes filósofos no estarán de acuerdo entre sí, en la medida en que cada uno crea un sistema de conceptos que le sirve de referencia. Se puede muy bien no ser discípulo más que localmente, sobre tal o cual punto. Pueden ser discípulos de un filósofo en la medida en que consideran que tienen una necesidad personal de ese tipo de conceptos. Los conceptos son firmas espirituales, pero eso no quiere decir que estén en la cabeza, los conceptos son también modos de vida. Y esto no ocurre por elección o por reflexión –el filósofo no reflexiona más o mejor que el pintor o el músico–, las prácticas se definen por una actividad creadora y no por una dimensión reflexiva. ¿Qué quiere decir, entonces, tener necesidad de tal o cual concepto?

Yo me digo que, de alguna manera, los conceptos son cosas completamente vivientes, son realmente *cosos* que tienen cuatro patas, que se agitan. Son como un color, como un sonido. Los conceptos son tan completamen-



te vivientes, que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito. De cierto modo, el filósofo no es alguien que canta, es alguien que grita. Pienso que cada vez que ustedes tienen necesidad de gritar no están lejos de una especie de llamado de la filosofía. ¿Qué quiere decir que el concepto sería una especie de grito o una especie de forma del grito? Es eso, tener necesidad de un concepto es tener algo que gritar. Habrá que encontrar el concepto de ese grito...

Se pueden gritar mil cosas. Imaginen alguien que grita: «¡Al menos es preciso que todo tenga una razón!». Es un grito muy simple. En mi definición, el concepto es la forma del grito, y se ve enseguida toda una serie de filósofos que dirían: «¡Sí, sí!». Son los filósofos de la pasión; los filósofos del *pathos*, por distinción con los filósofos del *logos*. Kierkegaard, por ejemplo, funda toda su filosofía sobre gritos fundamentales. Pero Leibniz es de la gran tradición racionalista.

Hay algo espantoso en Leibniz. Es el filósofo del orden. Más aún, del orden y de la policía, en todos los sentidos de la palabra policía. Sobre todo en el primer sentido: la organización ordenada de la ciudad. Sólo piensa en términos de orden. En este sentido es extremadamente reaccionario, es el amigo del orden. Pero muy extrañamente, en este gusto por el orden y para fundar ese orden, se libra a la más demente creación de conceptos a la cual se haya podido asistir en filosofía. Conceptos desenfrenados, los conceptos más exuberantes, los más desordenados, los más complejos, para justificar lo que es. Es preciso que cada cosa tenga una razón.

Si aceptan la definición de que la filosofía es la actividad que consiste en crear conceptos, diría entonces que hay dos clases de filósofos, pues existen como dos polos. Están aquellos que realizan una creación muy sobria de conceptos. Crean conceptos al nivel de tal singularidad bien distinguida de las otras. Yo sueño con una especie de cuantificación de los filósofos, se los cuantificaría según el número de conceptos que han firmado o inventado. Descartes es el tipo de una creación de conceptos muy sobria. La historia del *cogito*. Históricamente se puede siempre encontrar toda una tradición, precursores, pero eso no impide que haya algo firmado «Descartes» en el concepto *cogito*, a saber: la proposición «Pienso luego existo». Una proposición puede expresar un concepto. Se trata de un verdadero concepto nuevo, es el descubrimiento de la subjetividad, de la subjetividad pensante, y está

firmado «Descartes». Seguramente se podrá buscar siempre en San Agustín, ver si no estaba ya preparado. Hay ciertamente una historia del concepto, pero está firmado «Descartes». A Descartes podemos asignarle cinco o seis conceptos. Es grandioso haber inventado seis conceptos, no obstante es una creación sobria. ¿No es Descartes quien ha hecho su movimiento demasiado rápido?[2]

Luego están los filósofos exasperados. Para ellos cada concepto cubre un conjunto de singularidades, y después les hacen falta siempre otros, siempre otros conceptos. Se asiste a una loca creación de conceptos. El ejemplo típico es Leibniz, jamás ha cesado de crear algo nuevo. Todo esto es lo que quisiera explicar.

Es el primer filósofo que ha reflexionado sobre la potencia de la lengua alemana en lo referente al concepto: ¿en qué es el alemán una lengua eminentemente conceptual? Y no es por azar que puede ser también una gran lengua del grito. Actividades múltiples, se ocupa de todo. Muy buen matemático, gran físico, muy buen jurista, numerosas actividades políticas. Siempre al servicio del orden, no para. Es muy oscuro. Hay una visita de Leibniz a Spinoza –que es el anti-Leibniz–, Leibniz le hace leer manuscritos. Uno se imagina a Spinoza exasperado preguntándose qué es lo que quiere ese tipo. Más tarde, cuando Spinoza es atacado, Leibniz dice que jamás ha ido a verlo, que lo hizo sólo para vigilarlo. Abominable, Leibniz es abominable. Fechas: 1646-1716. Es una vida larga, a caballo sobre un montón de cosas. Tiene, para terminar, una especie de humor diabólico.

Yo diría que su sistema es bastante piramidal. El gran sistema de Leibniz tiene muchos niveles. Ninguno es falso. Estos niveles simbolizan los unos con los otros. Leibniz es el primer gran filósofo en concebir la actividad y el pensamiento como una vasta simbolización. Así pues, todos estos niveles simbolizan, pero están todos más o menos próximos de lo que podríamos llamar provisoriamente el absoluto.

[2] Cf. G. W. Leibniz, *Carta a la princesa Elisabeth*, 1678: "Debe confesarse que esos razonamientos [las pruebas cartesianas de la existencia de Dios] son un poco sospechosos porque van demasiado rápido y nos violentan sin esclarecernos", citado en Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996.

Ahora bien, todo eso forma parte de su obra misma. Según el interlocutor o el público al cual se dirige, va a presentar todo su sistema a tal nivel. Imaginen que su sistema esté hecho de niveles más o menos contraídos o más o menos distendidos. Para explicar algo a alguien va a instalarse a tal nivel de su sistema. Supongamos que ese alguien en cuestión sea sospechoso para Leibniz de poseer una inteligencia mediocre. Muy bien, él está encantado, se instala al nivel más bajo de su sistema. Si se dirige a alguien más inteligente, salta a otro nivel.

Como estos niveles forman parte implícitamente de los textos mismos de Leibniz, se produce un gran problema para el comentario. Es complicado pues, a mi modo de ver, uno jamás puede apoyarse sobre un texto de Leibniz si en primer lugar no ha sentido el nivel del sistema al cual ese texto corresponde.

Por ejemplo, hay textos en los que Leibniz explica lo que es, según él, la unión del alma y del cuerpo. Pero eso es para tal o cual interlocutor, a tal otro le explicará que no hay problema en la unión del alma y del cuerpo, pues el verdadero problema es el de la relación de las almas entre sí. Las dos cosas no son en absoluto contradictorias, se trata de dos niveles del sistema. De modo que si uno no evalúa el nivel de un texto de Leibniz, tendrá la impresión de que no cesa de contradecirse y, de hecho, no se contradice en absoluto. Es un filósofo muy difícil.

Quisiera dar títulos a cada parte de lo que tengo para proponerles. Al gran punto1 quisiera llamarlo: «Un pensamiento divertido». ¿Por qué? Pues bien, porque entre los textos de Leibniz hay uno corto que él mismo llama *Pensamiento divertido*[3]. Estoy autorizado entonces por el propio autor. Leibniz soñaba demasiado, tiene todo un costado ciencia-ficción absolutamente formidable. Todo el tiempo imaginaba instituciones. En este pequeño texto, *Pensamiento divertido*, imaginaba una institución que haría falta, una institución muy inquietante: una academia de los juegos. En esa época, tanto en Pascal, en los otros matemáticos, como en el mismo Leibniz, se monta la gran teoría de los juegos y de las probabilidades. Leibniz es uno de los grandes fundadores de la teoría de los juegos. Está apasionado por los problemas matemáticos de juegos, él mismo de-

[3] G.W. Leibniz, *Drôle de Pensée, touchant une nouvelle sorte de représentations* (1675), Association des bibliophiles universels, París.

bía ser por otra parte muy jugador. Imagina esta academia de los juegos, a la cual presenta como debiendo ser a la vez –según el punto de vista en el que uno se sitúe para ver esta institución o para participar en ella– una sección de la academia de ciencias, un jardín botánico y zoológico, una exposición universal, un casino donde se apuesta y una empresa de control policíaco. No está mal, él lo llama «un pensamiento divertido».

Supongan que yo les cuento una historia. Esta historia consiste en tomar uno de los puntos centrales de la filosofía de Leibniz. Se las cuento como si fuera la descripción de otro mundo y enumerando las principales proposiciones que van a formar un pensamiento divertido.

a) El flujo de pensamiento de todos los tiempos arrastra consigo un famoso principio que tiene un carácter muy especial: es uno de los pocos principios de los que se puede estar seguro y al mismo tiempo no se ve en absoluto qué nos aporta. Es cierto pero vacío. Este célebre principio es el principio de identidad, que tiene un enunciado clásico: *A* es *A*. Esto es seguro. Si digo lo azul es azul, o Dios es Dios, no digo por ello que Dios exista. En un sentido estoy en lo cierto, pero ¿pienso algo o no pienso cuando digo que *A* es *A*?

Intentemos igualmente decir lo que implica este principio de identidad. Se presenta bajo la forma de una proposición recíproca. *A* es *A* quiere decir: sujeto *A*, verbo ser, atributo o predicado *A*. Hay una reciprocidad del sujeto y del predicado. «El azul es azul» o «el triángulo es triángulo» son proposiciones vacías y ciertas. Una proposición idéntica es una proposición tal que el atributo o el predicado es lo mismo que el sujeto y se reciproca con él.

Hay un segundo caso un poquito más complejo: el principio de identidad puede determinar proposiciones que no son simplemente recíprocas, en las que ya no hay reciprocidad del predicado con el sujeto y del sujeto con el predicado. Decir «El triángulo tiene tres lados» no es lo mismo que decir «El triángulo tiene tres ángulos». «El triángulo tiene tres ángulos» es una proposición idéntica en tanto que recíproca, «El triángulo tiene tres lados» es algo diferente, no es recíproca, no hay identidad del sujeto y del predicado. En efecto, tres lados no es lo mismo que tres ángulos. Sin embargo hay una necesidad llamada lógica: no pueden concebir tres ángulos componiendo una misma figura sin que ella tenga tres lados. No hay re-

ciprocidad sino inclusión: tres lados están incluidos en triángulo. Inherencia o inclusión.

Del mismo modo, si digo que la materia es materia, se trata de una proposición idéntica bajo la forma de una proposición recíproca, el sujeto es idéntico al predicado. Si digo que la materia es extensa, se trata aún de una proposición idéntica, ya que no puedo pensar el concepto de materia sin introducirle ya lo extenso; lo extenso es en la materia. Pero inversamente, puedo muy bien pensar una extensión sin nada que la llene, es decir sin materia. No se trata entonces de una proposición recíproca, sino de una proposición de inclusión. «La materia es extensa» es una proposición idéntica por inclusión.

Diría entonces que las proposiciones idénticas son de dos clases: proposiciones recíprocas en las que el sujeto y el predicado son uno y el mismo y proposiciones de inherencia o de inclusión en las que el predicado está contenido en el concepto del sujeto.

A es *A* es una forma vacía. Si busco un enunciado más interesante del principio de identidad diría, a la manera de Leibniz, que se enuncia así: «Toda proposición analítica es verdadera». ¿Qué quiere decir «analítica»? Según los ejemplos que acabamos de ver, una proposición analítica es: o bien una proposición en la que el predicado o el atributo es idéntico al sujeto, proposición recíproca; o bien una proposición de inclusión en la cual el predicado está contenido en el sujeto, al punto que cuando han concebido el sujeto, el predicado ya estaba ahí. Les basta entonces un análisis para encontrar el predicado en el sujeto.

Hasta aquí no ha surgido Leibniz como pensador original.

b) Leibniz surge. Surge bajo la forma de este grito muy extraño. Voy a darles un enunciado más complejo que el anterior. Todo lo que decimos no es filosofía, es pre-filosofía, es el terreno sobre el cual va a erigirse una filosofía muy prodigiosa.

Llega Leibniz y dice: «Muy bien, el principio de identidad nos da un modelo seguro». ¿Por qué? Porque en su propio enunciado «Toda proposición analítica es verdadera», ustedes atribuyen a un sujeto algo que hace uno con el sujeto mismo, o que se confunde, o que ya está contenido en el sujeto. De esa manera no arriesgan a engañarse. Así pues, toda proposición analítica es verdadera.

La genialidad pre-filosófica de Leibniz consiste en decir: «¡Veamos la recíproca!». Aquí comienza algo absolutamente nuevo y no obstante muy simple. Había que pensarlo. ¿Qué quiere decir que «había que pensarlo»? Quiere decir que había que tener necesidad de ello, que era preciso que respondiera a algo urgente para él. ¿Cuál es la recíproca del principio de identidad en su complejo enunciado «Toda proposición analítica es verdadera»? La recíproca plantea muchos más problemas. Leibniz surge y dice: «Toda proposición verdadera es analítica».

Si bien es cierto que el principio de identidad nos da un modelo de verdad, se tropieza con la siguiente dificultad: es verdad pero no nos hace pensar nada. Se va a forzar el principio de identidad para hacernos pensar algo, se lo va a invertir, se lo va a dar vuelta. Ustedes me dirán que dar vuelta *A* es *A* da como resultado *A* es *A*. Sí y no. Resulta *A* es *A* en la formulación formal, la cual impide la inversión del principio. Pero si dan vuelta la formulación filosófica «Toda proposición analítica es verdadera» –que no obstante remite a lo mismo–, resulta «Toda proposición verdadera es analítica». ¿Qué querrá decir esto?

Quiéranlo o no, cada vez que ustedes formulen una proposición verdadera, es necesario – y es aquí que surge el grito– que también sea analítica. Es decir, no sólo que sea reductible a una proposición o a un juicio de atribución o de predicación –«El cielo es azul»–, sino que sea analítica, es decir que el predicado sea recíproco con el sujeto o esté contenido en el concepto del sujeto.

¿Es esto evidente? Leibniz se lanza a una cosa extraña, y no es por gusto que dice eso, tiene la necesidad. Se aventura en una cosa imposible, necesitará conceptos completamente dementes para avanzar en esta tarea que se está proponiendo: si toda proposición analítica es verdadera, es necesario también que toda proposición verdadera sea analítica. De ningún modo es evidente que todo juicio sea reductible a un juicio de atribución, no va a ser fácil demostrarlo, se lanza a un análisis combinatorio –como él mismo lo dice– fantástico. ¿Por qué no es evidente?

«La caja de fósforos está sobre la mesa». ¿De qué tipo de juicio se trata? «Sobre la mesa» es una determinación espacial, podría decir que la caja de fósforos está «aquí». Diría entonces que es un juicio de localización. Repito cosas muy simples pero que siempre han sido problemas fundamentales de

la lógica. Lo hago precisamente para sugerir que en apariencia no todos los juicios tienen como forma la predicación o la atribución. Cuando digo «El cielo es azul», tengo un sujeto "cielo" y un atributo "azul". Cuando digo «El cielo está arriba» o «Yo estoy aquí», ¿es «aquí», en tanto localización en el espacio, asimilable a un predicado? ¿Puedo llevar formalmente el juicio «Yo estoy aquí» a un juicio del tipo «Yo soy rubio»?. No es seguro que la localización en el espacio sea una cualidad.

Por otra parte, «2 + 2 = 4» es un juicio que ordinariamente llamamos de relación. Si digo «Pedro es más pequeño que Pablo» se trata de una relación entre dos términos, Pedro y Pablo. Sin duda oriento esta relación sobre Pedro. Pero si digo «Pedro es más pequeño que Pablo», puedo decir «Pablo es más grande que Pedro». ¿Dónde está el sujeto, dónde está el predicado? He aquí exactamente el problema que ha debatido la filosofía desde su comienzo. Desde que existe la lógica, nos hemos preguntado en qué medida el juicio de atribución podía ser considerado como la forma universal de todo juicio posible o sólo un caso de juicio entre otros. ¿Puedo tratar «más pequeño que Pablo» como un atributo de Pedro? No es seguro, no hay nada evidente

Quizá haya que distinguir tipos de juicios muy diferentes: juicio de relación, juicio de localización espacio-temporal, juicio de atribución. Incluso algunos otros: juicio de existencia. Si digo «Dios existe», ¿puedo traducirlo formalmente bajo la forma «Dios es existente», siendo «existente» un atributo? ¿Puedo decir que «Dios existe» es un juicio de la misma forma que si dijera «Dios es todopoderoso»? Sin duda que no, pues no puedo decir «Dios es todopoderoso» más que añadiéndole «si existe». ¿Dios existe? ¿Es la existencia un atributo? No es seguro.

Ven ustedes entonces que lanzando la idea de que toda proposición verdadera debe ser de una u otra manera una proposición analítica, es decir idéntica, Leibniz se propone una tarea muy ardua: se compromete a mostrar de qué manera todas las proposiciones –las que enuncian relaciones, las que enuncian existencias, las que enuncian localizaciones– pueden ser conducidas al juicio de atribución y que existir, estar en relación con, puede ser traducido en última instancia como equivalente al atributo del sujeto. Debe surgir en vuestro cerebro la idea de una tarea infinita

¿Qué mundo resultará, qué extraño mundo? ¿Qué es este mundo en el que puedo decir «Toda proposición verdadera es analítica»? Ustedes recor-

darán que «analítica» es una proposición en la que el predicado es idéntico al sujeto o está incluido en el sujeto. Ha de ser muy extraño un mundo así.

El principio de identidad es entonces "Toda proposición analítica es verdadera". ¿Cuál es la recíproca del principio de identidad? Leibniz dice que hace falta otro principio, la recíproca: «Toda proposición verdadera es necesariamente analítica». Le dará un nombre muy bello: principio de razón suficiente. ¿Por qué «razón suficiente»? ¿Por qué piensa que está de lleno en su propio grito: «¡Hace falta que todo tenga una razón!»?

El principio de razón suficiente puede enunciarse así: es preciso que cualquier cosa que le suceda a un sujeto, que todo lo que se dice de él –sea lo que fuere, determinaciones de espacio y de tiempo, de relación, cualquier acontecimiento– esté contenido en su noción. Es preciso que todo lo que acontezca a un sujeto esté ya contenido en la noción de sujeto. La noción de «noción» va a ser esencial. Es necesario que «azul» esté contenido en la noción de cielo. ¿Por qué es este el principio de razón suficiente? Porque si esto es así, cada cosa tiene una razón, siendo la razón precisamente la noción misma en tanto contiene todo lo que le sucede al sujeto correspondiente. Desde entonces, todo tiene una razón. Razón = la noción del sujeto en tanto contiene todo lo que se dice con certeza de este sujeto. He aquí el principio de razón suficiente que es justamente la recíproca del principio de identidad.

En lugar de buscar justificaciones abstractas, me pregunto qué extraño mundo va a nacer de todo esto. Si retomo mi metáfora con la pintura, un mundo con colores muy extraños, un cuadro firmado «Leibniz». Toda proposición verdadera debe ser analítica o, una vez más, todo lo que digan con certeza de un sujeto debe estar contenido en la noción del sujeto. Sientan que ya esto vuelve loco, él tiene toda la vida para trabajarlo. ¿Qué quiere decir «la noción»? Eso está firmado «Leibniz». Así como hay una concepción hegeliana del concepto, hay una concepción leibniziana.

c) Una vez más: mi problema es qué mundo va a surgir. Quisiera empezar a mostrar que, a partir de allí, Leibniz va a crear conceptos verdaderamente alucinantes, se trata realmente de un mundo alucinatorio. Si ustedes quieren pensar las relaciones de la filosofía con la locura, existen por ejemplo páginas muy débiles de Freud sobre la relación íntima de la metafísica con

el delirio. No se puede captar la positividad de estas relaciones más que a través de una teoría del concepto La dirección en la que quisiera ir sería la de la relación del concepto con el grito. Quisiera hacerles sentir esta presencia de una especie de locura conceptual en este universo de Leibniz tal como vamos a verlo nacer. Es una violencia dulce, déjense llevar. No se trata de discutir. Comprendan la estupidez de hacer objeciones.

Hago un paréntesis para complicar. ¿Saben ustedes que hay un filósofo posterior a Leibniz que ha dicho que la verdad es la de los juicios sintéticos? De acuerdo, se opone a Leibniz. ¿Y eso en qué nos puede afectar? Cuando digo eso, lo único que hago es acreditar a Kant un nuevo concepto que es el juicio sintético; era necesario inventarlo y fue Kant quien lo hizo. No se trata de decir que ellos no están de acuerdo. Decir que los filósofos se contradicen es una frase endeble, es como si ustedes dijeran que Velázquez no está de acuerdo con Giotto. Ni siquiera se trata de que sea o no verdad, es un sin sentido.

Toda proposición verdadera debe ser analítica, es decir tal que atribuya algo a un sujeto y que el atributo esté contenido en la noción del sujeto. No me pregunto si es verdad, me pregunto qué quiere decir.

Tomemos un ejemplo de proposición verdadera, tomemos los ejemplos del propio Leibniz. Una proposición verdadera puede ser una proposición elemental concerniente a un acontecimiento que ha tenido lugar. «César ha franqueado el Rubicón» es una proposición verdadera, o tenemos fuertes razones para suponer que lo es. «Adán ha pecado», he aquí una proposición fuertemente verdadera.[4] Ven ustedes que todas estas proposiciones escogidas por Leibniz como ejemplos fundamentales son proposiciones acontecimentales. No se propone una tarea fácil, lo que va a decirnos es que dado que esta proposición es verdadera, es necesario, quiéranlo o no, que el predicado «franquear el Rubicón» esté contenido en la noción de César; no en César mismo, sino en la noción de César. La noción del sujeto contiene todo lo que le sucede a un sujeto, es decir todo lo que se dice con certeza del

[4] Estos ejemplos son comúnmente tomados por Leibniz. Cf. *Correspondencia con Arnauld*, Losada, Bs. As., 2005. (discusión en torno a Adán desarrollada durante la primera mitad de 1686) y *Discurso de metafísica*, Orbis, Bs. As 1983, parágrafo 13 (alusión a Julio César).

sujeto. En «Adán ha pecado», pecado pertenece a la noción de Adán. Franquear el Rubicón pertenece a la noción de César.

Diría que Leibniz lanza aquí uno de sus primeros grandes conceptos, el concepto de inherencia. Todo lo que se dice con certeza de algo es inherente a la noción de ese algo. Se trata del primer aspecto o del despliegue de la razón suficiente.

Cuando decimos esto, cuando hemos comenzado en el dominio del concepto, ya no podemos detenernos. En el dominio de los gritos hay un famoso grito de Aristóteles. El gran Aristóteles –que por otra parte ha ejercido una influencia muy fuerte sobre Leibniz – lanza en un momento de la *Metafísica* una fórmula muy bella: "Es necesario detenerse" (*anánké sténai*)[5]. Se trata de un gran grito. Es el filósofo ante el abismo del encadenamiento de los conceptos. Leibniz se ha vuelto loco, no se detiene. ¿Por qué?

Retomen la proposición c). Todo lo que ustedes atribuyen con certeza a un sujeto cualquiera en el mundo debe estar contenido en la noción de este sujeto. Basta que ustedes le atribuyan una sola cosa con certeza para que ustedes perciban con espanto que, desde ese momento, estarán forzados a meter en la noción de sujeto no sólo la cosa que le atribuyeron con certeza, sino la totalidad del mundo. ¿Por qué? En virtud de un principio muy conocido que no es en absoluto el de razón suficiente, sino el simple principio de causalidad. Finalmente, el principio de causalidad va al infinito, esa es su propiedad. Y se trata de un infinito muy particular puesto que de hecho va hacia lo indefinido.

El principio de causalidad dice que todo tiene una causa, lo cual es muy diferente a decir que todo tiene una razón. La causa es una cosa, y ella a su vez tiene una causa, etc., etc. De igual modo, puedo concebir que toda causa tiene un efecto, y que ese efecto es a su vez causa de efectos. Se trata entonces de una serie indefinida de causas y de efectos. ¿Qué diferencia habría entre la razón suficiente y la causa? Se comprende muy bien: la causa nunca es suficiente. Es preciso decir que el principio de causalidad plantea una causa necesaria, pero no suficiente. Hay que distinguir la causa necesaria y la razón suficiente.

[5] Aristóteles, *Metafísica*, Sudamericana, España, 2000. Cf. Libro XII (en algunas ediciones se le llama Libro L), cáp. 3, 1074a 4.

¿Qué las distingue con total evidencia? Es que la causa de una cosa es siempre otra cosa: la causa de *A* es *B*, la causa de *B* es *C*, etc. Serie indefinida de las causas. La razón suficiente no es algo distinto a la cosa, la razón suficiente de una cosa es la noción de la cosa. Así pues, la razón suficiente expresa la relación de la cosa con su propia noción, en tanto que la causa expresa la relación de la cosa con otra cosa. Es nítido.

d) Si ustedes dicen que tal acontecimiento –por ejemplo «franquear el Rubicón»– está comprendido en la noción de César, ya no pueden detenerse. ¿En qué sentido? Es que, de causa en causa y de efecto en efecto, es la totalidad del mundo la que desde ese momento debe estar comprendida en la noción de tal sujeto. Esto se vuelve curioso: he aquí que el mundo pasa al interior de cada sujeto o de cada noción de sujeto. En efecto, franquear el Rubicón tiene una causa, esta causa posee ella misma múltiples causas; de causa en causa, es toda la serie del mundo la que pasa allí, al menos la serie antecedente. Además, franquear el Rubicón tiene efectos. Si me quedo en los grandes efectos, la instauración de un imperio romano. A su vez, el imperio romano tiene efectos, nosotros dependemos de él directamente. De causa en causa y de efecto en efecto, ustedes no podrán decir que tal acontecimiento está comprendido en la noción de tal sujeto sin decir que, desde ese momento, el mundo entero está comprendido en dicha noción. Si conforme al principio de razón suficiente, ustedes han dicho que lo que le sucede y concierne personalmente a tal sujeto, que lo que le atribuyen con certeza –tener los ojos azules, franquear el Rubicón, etc.– pertenece a la noción del sujeto, está comprendido en esa noción, ustedes ya no podrán detenerse: es preciso decir que ese sujeto contiene el mundo entero.

Ya no se trata del concepto de inherencia o de inclusión, se trata del concepto de expresión, que es en Leibniz un concepto fantástico. Leibniz lo expresa así: la noción del sujeto expresa la totalidad del mundo. Su propio «franquear el Rubicón» se extiende al infinito, hacia atrás y hacia adelante, por el doble juego de las causas y de los efectos.

Existe un carácter trans-histórico de la filosofía. ¿Qué quiere decir ser leibniziano en 1980? Los hay. En todo caso, es posible que los haya. Es tiempo de hablar por nuestra cuenta, poco importa lo que nos pase y la importancia de lo que nos pase.

Hay que decir que es cada noción de sujeto –es decir yo o cada uno de ustedes– la que contiene o expresa la totalidad del mundo. Tal como César, ni más ni menos. ¿Por qué se complica esto? Gran peligro: si cada noción individual, si cada noción de sujeto expresa la totalidad del mundo, eso quiere decir que no hay más que un sólo sujeto, un sujeto universal. Ustedes, yo y César no seríamos más que apariencias de este sujeto universal. Esto sería una posibilidad, decir que habría un sólo sujeto que expresaría el mundo.

¿Por qué Leibniz no puede decir esto? No tiene elección, sería desdecirse. ¿En qué dirección iba todo lo que ha hecho anteriormente con el principio de razón suficiente? En mi visión, se trataba de la primera gran reconciliación del concepto y del individuo. Leibniz estaba construyendo un concepto del concepto tal que el concepto y el individuo devenían por fin adecuados el uno al otro.

¿Por qué es novedoso que el concepto vaya hasta lo individual? Porque nunca nadie había osado decir algo así. ¿Qué es el concepto? Se define en el orden de la generalidad, hay concepto cuando existe una representación que se aplica a muchas cosas. Jamás se había identificado el concepto y el individuo, jamás una voz en el dominio del pensamiento había resonado para decir que el concepto y el individuo son lo mismo. Siempre se había distinguido un orden del concepto que remitía a la generalidad y un orden del individuo que remitía a la singularidad. Aún más, siempre se había considerado como evidente que el individuo como tal no era comprehensible por el concepto, se había considerado que el nombre propio no era un concepto. En efecto, «perro» es un concepto, Medor[6] no lo es. Hay una caninidad de todos los perros, como dicen ciertos lógicos en un lenguaje espléndido, pero no hay una medoridad de todos los Medores.

Leibniz es el primero en decir que los conceptos son nombres propios, es decir que los conceptos son nociones individuales. Hay un concepto del individuo como tal. Leibniz no puede conformarse con la afirmación de que puesto que toda proposición verdadera es analítica, entonces el mundo está contenido en un único y mismo sujeto que sería un sujeto universal.

[6] Deleuze parece utilizar el nombre del perro del cuento *La herrumbre* de Guy de Maupassant.

No puede porque su principio de razón suficiente implicaba que lo que estaba contenido en un sujeto –por lo tanto lo que era verdad, lo que era atribuible a un sujeto–, estaba contenido en él a título de sujeto individual. No puede darse entonces una especie de espíritu universal, es preciso que quede fijado a la singularidad, al individuo como tal.

En efecto, esa será una de las grandes originalidades de Leibniz, su fórmula perpetua: la sustancia –no hay en él diferencia entre sustancia y sujeto– es individual. Se trata de la sustancia César, la sustancia usted, la sustancia yo, etc., ya que se ha bloqueado la vía de invocar un espíritu universal en el cual el mundo estaría incluido. Otros filósofos invocarán un espíritu universal. Hay incluso un texto corto de Leibniz, que lleva como título *Consideraciones sobre el espíritu universal*[7], en el que va a mostrar de qué manera existe un espíritu universal –Dios– sin esto impedir que las sustancias sean individuales. Irreductibilidad de las sustancias individuales. Puesto que cada sustancia, o mejor dicho cada noción sustancial, cada noción de un sujeto, expresa el mundo, ustedes expresan el mundo todo el tiempo.

Uno se dice que con esto él tiene para toda la vida, pues la objeción cae enseguida sobre sus espaldas: pero ¿qué pasa entonces con la libertad? Si todo lo que le sucede a César está comprendido en la noción individual de César, si el mundo entero está comprendido en la noción universal de César, entonces César, franqueando el Rubicón, no hace más que desenrollar –*devolvere*, palabra curiosa que aparece todo el tiempo en Leibniz– o explicar –que es lo mismo– o estrictamente hablando desplegar –como si ustedes desplegaran un tapiz– algo que siempre estuvo comprendido en su noción de César. Explicar, desplegar o desenrollar, es lo mismo. Ven ustedes que es un verdadero problema: franquear el Rubicón como acontecimiento no hace más que desenrollar algo que siempre estuvo comprendido en la noción de César. Que César franqueara el Rubicón en tal año ha estado comprendido siempre en su noción individual. ¿Dónde está la noción individual? Es eterna, hay una verdad eterna de los acontecimientos fechados. Pero ¿y la libertad, entonces? Todo el mundo le cae

[7] El texto es de 1702 y posee una traducción al castellano (inhallable) realizada por Julián Marías en 1946, a tres siglos de su nacimiento, bajo el nombre *Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu universal*.

encima. La libertad es muy peligrosa en un régimen cristiano. Leibniz hará enonces un pequeño opúsculo, *De la libertad*[8], donde explicará qué es la libertad. La libertad será algo extraño para él.

Pero dejemos eso de lado por el momento. ¿Qué es lo que distingue a un sujeto de otro? No podemos dejar esto de lado por el momento, si lo hacemos nuestra corriente se corta. ¿Qué va a distinguir a César de ustedes, dado que tanto el uno como los otros expresan la totalidad del mundo presente, pasado y por venir? Es curioso este concepto de expresión. Es aquí que lanza una noción muy rica.

e) No es difícil entender lo que distingue una sustancia individual de otra. De cierta manera, es necesario que sean irreductibles. Es preciso que cada uno, cada sujeto, cada noción individual, cada noción de sujeto comprenda la totalidad del mundo, exprese ese mundo total, pero desde un cierto punto de vista. Ahí comienza una filosofía perspectivista.

Ustedes me dirán: ¿existe algo más banal que la expresión «un punto de vista»? Si la filosofía es la creación de conceptos, ¿qué quiere decir crear conceptos? A grosso modo, son fórmulas banales. Los grandes filósofos tienen cada uno fórmulas banales a las cuales hacen guiños. Un guiño del filósofo es en última instancia tomar una fórmula banal y desternillarse de risa: «No saben lo que voy a poner ahí dentro».

¿Qué implica hacer una teoría del punto de vista? ¿Podía hacerse en cualquier momento? ¿Es azaroso que haya sido Leibniz quien produce la primera gran teoría en el momento en que crea él mismo un capítulo de geometría particularmente fecundo, el de la geometría llamada proyectiva? ¿Es por azar que esto pasara al final de una época en la que son elaboradas tanto en arquitectura como en pintura toda clase de técnicas de perspectiva? Retengamos justamente estos dos dominios que simbolizan con la teoría del punto de vista: por una parte, la arquitectura-pintura y la perspectiva en pintura, y por otra parte la geometría proyectiva.

Comprendan a dónde quiere llegar Leibniz. Va a decir que cada noción individual expresa la totalidad del mundo; sí, pero desde un cierto punto

[8] G. W. Leibniz, *De la liberté*, Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscles*. (Trad. Cast.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990).

de vista. ¿Qué quiere decir esto? Banalmente, pre-filosóficamente, no significa nada, y en esa misma medida tampoco aquí puede Leibniz detenerse. Esto lo compromete a mostrar que lo que constituye la noción individual en tanto individual es un punto de vista Y que entonces el punto de vista es más profundo que aquél que se sitúa en él. Será necesario que haya, en el fondo de cada noción individual, un punto de vista que la defina. Si ustedes quieren, el sujeto es segundo en relación al punto de vista. Y bien, decir esto no es nada estúpido.

Leibniz funda una filosofía que ligará su nombre al de otro filósofo que le tiende su mano a través de los siglos: Nietzsche. Nietzsche dirá: mi filosofía es el perspectivismo. Comprendan ustedes que el perspectivismo deviene idiota o banal hasta las lágrimas si consiste en decir que todo es relativo al sujeto o que todo es relativo. Todo el mundo lo dice, eso forma parte de las proposiciones que no hacen mal a nadie puesto que no tienen sentido, hace a la conversación. En tanto tome la fórmula como significando "todo depende del sujeto", no quiere decir nada.

Lo que me constituye como yo = yo es un punto de vista sobre el mundo. Leibniz no podrá detenerse, será preciso que vaya hacia una teoría del punto de vista tal que el sujeto esté constituido por el punto de vista y no al revés. Cuando en pleno siglo XIX, Henry James[9] renueve las técnicas de la novela a través de un perspectivismo, de una movilización de puntos de vista, tampoco serán estos los que se explicarán por los sujetos, sino que a la inversa, serán los sujetos quienes se explicarán por ellos. Un análisis de los puntos de vista como razón suficiente de los sujetos. He aquí la razón suficiente del sujeto. La noción individual es el punto de vista bajo el cual el individuo expresa el mundo. Es bello e incluso poético. James posee suficientes técnicas para que no haya sujeto, deviene tal o cual sujeto aquel que está determinado a estar en tal punto de vista. Es el punto de vista el que explica al sujeto y no a la inversa.

Leibniz: *Toda sustancia individual es como un mundo entero y como un espejo de Dios, o bien de todo el universo, que cada una de ellas expresa a su*

[9] Henry James (1843-1916) Escritor estadounidense, hermano menor del filósofo William James. Escribió numerosos libros: *Daisy Miller* (1879) *Retrato de una dama* (1881), *La musa trágica* (1890), *Los embajadores* (1903), *La copa dorada* (1904), entre otros.

manera, así como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de aquel que la observa. Así el universo está de alguna manera multiplicado tantas veces como sustancias haya, y la gloria de Dios está redoblada por eso mismo a través de tantas representaciones diferentes de su gloria[10]. Habla como un cardenal. Incluso se puede decir que toda sustancia porta de cierta forma el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, limitada tanto como sea susceptible.

En este punto e) digo entonces que el nuevo concepto de punto de vista es más profundo que el de individuo y el de sustancia individual. El punto de vista será quien definirá la esencia, la esencia individual. Es preciso creer que a cada noción individual le corresponde un punto de vista, pero esto se complica pues este punto de vista valdría desde el nacimiento hasta la muerte del individuo, lo que nos definiría es un cierto punto de vista sobre el mundo.

La teoría del punto de vista es una idea del Renacimiento. El Cardenal de Cusa, gran filósofo del Renacimiento, invoca el retrato cambiante según el punto de vista[11]. En el tiempo del fascismo italiano se veía casi por todos lados un retrato muy curioso: de frente representaba a Mussolini, desde la derecha representaba a su yerno, y si uno se ponía a la izquierda representaba al rey.

También es evidente que el análisis de los puntos de vista, en matemáticas, está ligado a la geometría proyectiva, y es Leibniz quien ha hecho en este capítulo un considerable progreso bajo el nombre de *análisis situs*[12].

[10] G.W. Leibniz, *Monadología*, Orbis, Barcelona, 1983, Parágrafos 56, 57 y 58.

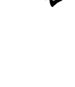
[11] El cardenal Nicolás de Cusa (1401-1484) aparece, en los albores del Renacimiento, como uno de los herederos del neoplatonismo cristiano. Según señala Edgard Wind en su obra *Los Misterios Paganos del Renacimiento*, Cusa inventó toda una serie de imágenes y juegos mágicos (que él llamó *serio tudere* y que se encuentran descritos en sus libros *De ludo globi* y *De visione Dei*) con los cuales pretendía ejercitar la meditación en la «coincidencia de los opuestos». Así, nos dice Wind que «Cusa observaba que si en el retrato de un rostro los ojos están fijos para el espectador, éstos le seguirán a través de una habitación sin moverse. Si hay varios espectadores en la habitación, cada uno sentirá los ojos fijos en él. Y sin embargo, pese a que los ojos del cuadro parecen verlo todo y cada cosa, es evidente que no se mueven».

[12] Anclado en su concepción de una "Naturaleza llena", Leibniz trató de desarrollar una formalización matemática que se le ajustara. Como parte de

Hay una especie de esencialidad, de objetividad del sujeto, y esa objetividad es el punto de vista. Concretamente, ¿qué quiere decir que cada uno exprese el mundo desde su propio punto de vista? Leibniz no retrocede ante los conceptos más extraños. Incluso ya no puedo decir «su propio punto de vista», pues haría depender el punto de vista de un sujeto previo. ¿Qué es lo que determina este punto de vista?



Leibniz dice: «Comprendan, cada uno de nosotros expresa la totalidad del mundo, sólo que la expresa oscura y confusamente». ¿Qué quiere decir «oscura y confusamente» en el vocabulario de Leibniz? Quiere decir que está allí la totalidad del mundo pero bajo la forma de pequeña percepción. ¿Es por azar que Leibniz es uno de los inventores del cálculo diferencial? Las pequeñas percepciones son percepciones infinitamente pequeñas. En otros términos, percepciones inconscientes. Yo expreso todo el mundo, pero oscura y confusamente, como un clamor. Más adelante veremos por qué esto está ligado al cálculo diferencial, pero sientan que las pequeñas percepciones o el inconsciente son como diferenciales de la conciencia, son percepciones sin conciencia. Para la percepción consciente, Leibniz se sirve de otra palabra: apercepción. La apercepción es la percepción consciente y la pequeña percepción es la diferencial de la conciencia que no está dada en la conciencia.



Si todos los individuos expresan la totalidad del mundo oscura y confusamente, ¿qué distingue un punto de vista de otro? Es que hay una pequeña porción del mundo que expreso clara y distintamente. Cada sujeto, cada individuo posee su pequeña porción. ¿En qué sentido? En el sentido muy preciso de que todos lo otros sujetos también la expresan, pero confusa y oscuramente. Lo que define mi punto de vista es como una especie de proyector que, en el rumor del mundo oscuro y confuso, conserva una zona limitada de expresión clara y distinta. Por

este proyecto, inabarcable, se dedicó a estudiar la operación o transformación de ciertas propiedades de figuras geométricas, asunto que llamó precisamente *analisis situs* o *geometria situs*. Frente al carácter "global" que caracteriza al espacio euclideano, el *análisis situs* presenta un carácter "local", y como tal es un antecedente ineludible del posterior desarrollo de la moderna topología. G. W. Leibniz, «On Analysis Situs», en *Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophical Papers and Letters,* traducido y editado por Leroy E. Loemker, (Chicago: University of Chicago Press, 1956), vol. I, pp. 390-396.

débiles que ustedes sean, por insignificantes que seamos, tenemos nuestra pequeña cosa. Incluso la pura miseria tiene su pequeño mundo, no expresa gran cosa clara y distintamente, pero posee su pequeña porción. Los personajes de Beckett son individuos andrajosos, que no comprenden nada, todo es confuso, rumores, el gran rumor del mundo... Pero por lamentables que sean, en su tacho de basura tienen una pequeña zona propia, lo que el gran Molloy llama «mis propiedades»[13]. Ya no se mueve, tiene su pequeño gancho y en un radio de un metro, con su gancho, arrastra las cosas. «Sus propiedades» es la zona clara y distinta que él expresa. Todos somos así. Nuestra zona es más o menos grande, pero nunca es la misma.

¿Qué es lo que produce el punto de vista? Es la proporción de la región del mundo expresada clara y distintamente por un individuo en relación a la totalidad del mundo expresada oscura y confusamente. Eso es el punto de vista.

Leibniz tiene una metáfora que ama. Están cerca del mar y escuchan las olas. Escuchan el mar y oyen el ruido de una ola. Oigo el ruido de una ola, léase: tengo una apercepción, distingo una ola. Leibniz dice que no oirían la ola si no tuvieran una pequeña percepción inconsciente del ruido de cada gota de agua que se desliza contra otra y forma el objeto de las pequeñas percepciones. Existe el rumor de todas las gotas de agua, y ustedes tienen su pequeña zona de claridad; captan clara y distintamente una resultante parcial de ese infinito de gotas, de ese infinito rumor, y fabrican vuestro pequeño mundo, vuestra propiedad.

Cada noción individual tiene su punto de vista, es decir que desde ese punto de vista extrae del conjunto del mundo que expresa una porción determinada de expresión clara y distinta. Dados dos individuos, se tienen dos casos: o bien sus zonas no comunican para nada y no simbolizan una con otra –no hay sólo comunicaciones directas, puede concebirse que haya analogías– y en ese caso no tienen nada que decirse; o bien son como dos círculos que se cortan, hay una pequeña zona común y en ese caso puede hacerse algo en conjunto. Leibniz puede entonces decir con gran fuerza que no hay dos sustancias individuales idénticas, no hay dos sustancias

[13] Cf. Samuel Beckett, *Molloy*, Alianza, Madrid, 1973.

individuales que tengan el mismo punto de vista o que tengan exactamente la misma zona clara y distinta de expresión.

Finalmente, genialidad de Leibniz: ¿qué es lo que va a definir la zona de expresión clara y distinta que tengo? Yo expreso la totalidad del mundo, pero no expreso clara y distintamente más que una porción reducida, una porción finita. Lo que yo expreso clara y distintamente, nos dice Leibniz, es lo que ha tratado a mi cuerpo. Es la primera vez que interviene esta noción de cuerpo. Ya veremos lo que quiere decir, pero lo que yo expreso clara y distintamente es lo que afecta mi cuerpo. Así pues, es preciso que yo no exprese clara y distintamente el cruce del Rubicón. Eso comprometía al cuerpo de César. Hay algo que concierne a mi cuerpo y que soy el único en expresar clara y distintamente sobre el fondo de este rumor que cubre todo el universo.

f) En esta historia de la ciudad hay una dificultad. Hay diferentes puntos de vista y estos puntos de vista preexisten al sujeto que allí se instala. Muy bien. Pero el secreto del punto de vista es matemático, es geométrico y no psicológico. O se trata al menos de un psico-geometral. Leibniz es un hombre de noción, no es un hombre de psicología.

Todo me llevaría a decir que la ciudad existe fuera de los puntos de vista. Sin embargo, en mi historia del mundo expresado, hemos partido de que el mundo no tiene ninguna existencia por fuera del punto de vista que lo expresa, no existe en sí. El mundo es únicamente lo expresado común de todas las sustancias individuales, pero lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa. El mundo entero está contenido en cada noción individual, pero sólo existe en esa inclusión, no tiene existencia por fuera. Es en este sentido que Leibniz estará a menudo, y no sin razón, del lado de los idealistas: no hay mundo en sí, el mundo no existe más que en las sustancias individuales que lo expresan, se trata de lo expresado común de todas las sustancias individuales. El mundo es lo expresado de todas las sustancias individuales, pero lo expresado no existe fuera de las sustancias que lo expresan. ¡Es un verdadero problema! ¿Qué distingue a estas sustancias? Es que ellas expresan siempre el mismo mundo, pero no expresan la misma porción clara y distinta. Es la complicación del concepto de expresión, que resultará en esta última dificultad: aún es necesario que todas las nociones individuales expresen el mismo mundo.

Es curioso, porque en virtud del principio de identidad esto sería contradictorio. El principio de identidad nos permite determinar lo que es contradictorio, es decir lo que es imposible: *A* es *no A*. Ejemplo: el círculo cuadrado. Un círculo cuadrado es un círculo que no es un círculo. A partir del principio de identidad yo puedo tener, por lo tanto, un criterio de la contradicción; según Leibniz, puedo demostrar que 2+2 no pueden hacer 5 o que un círculo no puede ser cuadrado. Pero al nivel de la razón suficiente es más complicado. ¿Por qué? Porque Adán no pecador, César no franqueando el Rubicón, no son como el círculo cuadrado. Sientan cómo va a tratar de salvar la libertad una vez que ya está en una situación muy mala para hacerlo. Adán no pecador no es contradictorio, no es en absoluto imposible; César hubiera podido no franquear el Rubicón, mientras que un círculo no puede ser cuadrado –ahí no hay libertad–.

Entonces, otra vez uno está atascado. Otra vez va a hacer falta a Leibniz un nuevo concepto, y de todos sus conceptos locos, este será sin duda el más loco. Adán hubiera podido no pecar. En otros términos, las verdades regidas por el principio de razón suficiente no son del mismo tipo que las verdades regidas por el principio de identidad. ¿Por qué? Porque las verdades regidas por el principio de identidad son tales que su contradictorio es imposible, mientras que las verdades regidas por el principio de razón suficiente tienen un contradictorio posible: Adán no pecador es posible. Se trata de lo mismo que distingue, según Leibniz, las verdades llamadas de esencia y las llamadas de existencia. Las verdades de existencia son tales que su contradictoria es posible.

¿Cómo va a salirse Leibniz de esta última dificultad, cómo puede mantener a la vez que todo lo que Adán ha hecho está contenido desde siempre en su noción individual y que Adán no pecador era posible? Parece acorralado. Es delicioso porque a este respecto los filósofos son un poco como gatos, es cuando están arrinconados que se liberan. O como un pez, es el concepto devenido pez. Leibniz va a contarnos que Adán no pecador es perfectamente posible, tanto como César no habiendo franqueado el Rubicón. Todo eso es posible, pero no se ha producido ya que, siendo posible en sí, es incomposible.

He aquí que Leibniz crea este extraño concepto lógico de incomposibilidad. A nivel de los existentes no basta con que una cosa sea posible para

incomposibilidade

existir, aún hace falta saber con qué es composible. Mientras que Adán no pecador es posible en sí mismo, es incomposible con el mundo que existe. Adán hubiera podido no pecar, sí, pero a condición de que existiese otro mundo. Ven ustedes que la inclusión del mundo en la noción individual, y el hecho de que otra cosa fuese posible, concilia de repente con la noción de composibilidad: Adán no pecador forma parte de algún otro mundo, Adán no pecador hubiera sido posible, pero ese mundo no ha sido elegido. Es incomposible con el mundo existente, es composible con otros mundos posibles que no han pasado a la existencia. ¿Por qué es este mundo el que ha pasado a la existencia?

Leibniz explica lo que es, según él, la creación de los mundos por Dios. Se ve bien en qué se trata de una teoría de los juegos. Dios concibe en su entendimiento una infinidad de mundos posibles, sólo que estos mundos no son composibles los unos con los otros. Inevitablemente Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles, y resulta que ese mundo implica a Adán pecador. ¿Por qué? Eso va a ser horrendo

Lo que es interesante lógicamente es la creación de un concepto propio de composibilidad para designar una esfera lógica más restringida que la de posibilidad lógica. Para existir no basta con que algo sea posible, es preciso aún que ese algo sea composible con los otros algos que constituyen el mundo real.

En una célebre fórmula de la *Monadología*, Leibniz dice que las nociones individuales *son sin puertas ni ventanas*.[14] Esto viene a corregir la metáfora de la ciudad. «Sin puertas ni ventanas» quiere decir que no hay abertura. ¿Por qué? Porque no hay exterior, porque el mundo que las nociones individuales expresan es interior, está incluido en las nociones individuales. Las nociones individuales son sin puertas ni ventanas, todo está incluido en cada una, y sin embargo hay un mundo común a todas ellas. Es que lo que cada noción individual incluye –la totalidad del mundo–, lo incluye necesariamente bajo una forma en que lo que ella expresa es composible con lo que las otras expresan. Es una maravilla. Es un mundo en el que no hay ninguna comunicación directa entre los sujetos Entre César y ustedes, entre ustedes y yo, no hay ninguna comunicación directa y, como se diría

[14] G.W. Leibniz, *Monadología*, op. cit. Cf. Parágrafo 7.

hoy en día, cada noción individual está programada de tal manera que lo que ella expresa forma un mundo común con lo que expresa la otra.

Es uno de los últimos conceptos de Leibniz: la armonía preestablecida. Es una armonía absolutamente programada, es la idea del autómata espiritual –y este final del siglo XVII es la gran época de los autómatas–. Cada noción individual es como un autómata espiritual: lo que expresa es interior a ella, es sin puertas ni ventanas, pero está programada de tal manera que lo que expresa está en composibilidad con lo que la otra expresa.

Lo que he hecho hoy ha sido únicamente una descripción del mundo de Leibniz, y aún solamente de una parte de ese mundo. Así pues, se han abierto paso sucesivamente las siguientes nociones: razón suficiente, inherencia e inclusión, expresión o punto de vista, incomposibilidad.

Clase II.
El agua está llena de peces, los peces de agua...
El análisis infinito: inclusión y composibilidad

22 de Abril de 1980

La vez pasada, como convinimos, habíamos comenzado una serie de estudios sobre Leibniz que nos iba a servir de introducción a una lectura –la de ustedes– sobre él.

Para introducir una claridad numérica, tuve que enumerar los parágrafos para que todo no se mezclara. Nuestro primer parágrafo era una especie de presentación de los principales conceptos de Leibniz. Como trasfondo había un problema que concernía a Leibniz, pero que es evidentemente mucho más general: ¿qué es exactamente hacer filosofía? Partimos de una noción muy sencilla: hacer filosofía es crear conceptos, así como hacer pintura es crear líneas y colores. Hacer filosofía es crear conceptos pues los conceptos no son algo que preexista, algo que esté dado. Y en este sentido es preciso definir la filosofía como una actividad de creación: creación de conceptos. Esta definición parece convenir perfectamente a Leibniz quien precisamente, con una filosofía en apariencia fundamentalmente racionalista, se libra a una especie de creación exuberante de insólitos conceptos de la que hay pocos ejemplos en la historia de la filosofía.

Si los conceptos son el objeto de una creación, es preciso decir entonces que esos conceptos están firmados, hay una firma. No es que la firma establezca un vínculo entre los conceptos y el filósofo que los crea, se trata mucho más de que los conceptos son firmas. Todo ese primer parágrafo había hecho surgir un cierto número de conceptos propiamente leibnizianos. Los dos principales que habíamos despejado eran inclusión y composibilidad. Hay toda clase de cosas que están incluidas en otras –inclusión– o bien envueltas en otras –envolvimiento–. A continuación, otro concepto muy curioso, el de composibilidad: hay cosas que son posibles por sí mismas pero que no son composibles.

Hoy quisiera dar como título a este segundo parágrafo, a esta segunda investigación sobre Leibniz: «Sustancia, mundo y continuidad». Más precisamente se propone analizar estos dos conceptos mayores de Leibniz: inclusión y composibilidad.

Hasta donde habíamos llegado la última vez, nos encontrábamos ante dos problemas: el primero es el de la inclusión. Hemos visto que si una proposición es verdadera, es necesario que el predicado o el atributo esté contenido o incluido no en el sujeto, sino en la noción de sujeto. Dejémonos ir y confiémonos a esto: como dice Leibniz, si Adán ha pecado, es necesario que «pecado» esté contenido o incluido en la noción individual de Adán. Es preciso que todo lo que suceda, todo lo que pueda atribuirse, todo lo que se predique de un sujeto esté contenido en la noción del sujeto. Se trata de una filosofía de la predicación.

Ante una proposición tan extraña –si aceptamos esta especie de apuesta de Leibniz– nos encontramos enseguida frente a toda clase de problemas. Si sucede un acontecimiento cualquiera que concierne a tal noción individual, por ejemplo «César ha franqueado el Rubicón», es preciso que «franquear el Rubicón» esté incluido en la noción individual de César. Muy bien, de acuerdo, estamos prestos a sostenerlo con Leibniz. Pero si decimos esto, ya no podemos detenernos, si una sola cosa está contenida en la noción individual de César, como «franquear el Rubicón», es necesario también, de efecto en causa y de causa en efecto, que la totalidad del mundo esté contenida allí. En efecto, «franquear el Rubicón» tiene por sí mismo una causa que a su vez debe estar contenida en la noción individual, etc., etc., hasta el infinito, remontando y volviendo a descender. Desde ese momento

es necesario que el imperio romano –que a grandes rasgos deriva del franqueamiento del Rubicón– y que todas sus consecuencias estén incluidas, de una u otra manera, en la noción individual de César. De modo que cada noción individual estará hinchada con la totalidad del mundo que expresa. Ella expresa la totalidad del mundo. He aquí que la proposición se vuelve cada vez más extraña.

Siempre hay momentos deliciosos en la historia de la filosofía y uno de los más deliciosos es cuando la punta extrema de la razón, el racionalismo llevado hasta el final de sus consecuencias, engendra y coincide con una especie de delirio, que es un delirio de la locura. En ese momento asistimos a esta especie de cortejo, de desfile, donde resulta igual lo racional llevado hasta su fin extremo, y el delirio, pero el delirio de la locura más pura.

Así pues, si es cierto que el predicado está incluido en la noción del sujeto, es preciso que cada noción individual exprese la totalidad del mundo, estando la totalidad del mundo incluida en cada noción.

Hemos visto que esto conducía a Leibniz a una teoría extraordinaria, que es la primera gran teoría de la perspectiva o del punto de vista en filosofía. Cada noción individual estará llamada a expresar y contener el mundo, sí, pero desde un cierto punto de vista que es más profundo. Es decir que es la subjetividad la que remite a la noción de punto de vista y no la noción de punto de vista la que remite a la subjetividad. Esto va a tener muchas consecuencias para la filosofía, comenzando por el eco que iba a tener sobre Nietzsche en la creación de una filosofía perspectivista.

El primer problema es que cuando decimos que el predicado está contenido en el sujeto, suponíamos que eso planteaba toda clase de dificultades, a saber, que las relaciones puedan ser reducidas a predicados, que los acontecimientos puedan ser considerados como predicados. Pero aceptémoslo. No podemos reprobar a Leibniz más que a partir de un conjunto de coordenadas conceptuales que son las suyas.

Una proposición verdadera es tal que el atributo está contenido en el sujeto. Vemos bien lo que esto puede querer decir al nivel de las verdades de esencia. Las verdades de esencia son las verdades metafísicas –concernientes a Dios–, o bien las verdades matemáticas. Si digo 2 + 2 = 4, hay mucho que discutir ahí, pero inmediatamente comprendo lo que Leibniz quiere decir, independientemente de si tiene razón o se equivoca. Tenemos tanto trabajo

en saber lo que alguien está diciendo, que si además uno se pregunta si tiene razón, no termina más. 2 + 2 = 4 es una proposición analítica. Les recuerdo que una proposición analítica es una proposición tal que el predicado está contenido en el sujeto o en la noción de sujeto; es una proposición idéntica o reductible a lo idéntico. Identidad del predicado con el sujeto. En efecto, nos dice Leibniz, yo puedo demostrar al final de una serie de trayectos finitos, de un número finito de trayectos operativos, que 4 en virtud de su definición, y 2 + 2 en virtud de su definición, son idénticos. ¿Puedo demostrarlo realmente y de qué manera? Evidentemente yo no planteo el problema de cómo hacerlo. A grandes rasgos comprendemos lo que quiere decir que el predicado está comprendido en el sujeto; quiere decir que como resultado de un conjunto de operaciones puedo demostrar la identidad de lo uno y de lo otro.

Leibniz toma un ejemplo en un pequeño texto que se titula *De la libertad.* Va a demostrar que todo número divisible por doce es por ello mismo divisible por seis, todo número duodenario es sextario[1] . Subrayemos que en la logística del siglo XIX y del XX, ustedes encontrarán demostraciones de este tipo que han originado particularmente la gloria de Russell[2] . La demostración de Leibniz es muy convincente: demuestra en primer lugar que todo número divisible por doce es idéntico al divisible por dos, multiplicado por dos, multiplicado por tres. No es difícil. Demuestra, por otra parte, que divisible por seis es igual a divisible por dos multiplicado por tres. ¿Qué es lo que hace ver con esto? Ha hecho ver una inclusión, ya que dos multiplicado por tres está contenido en dos multiplicado por dos multiplicado por tres. Es un ejemplo. Esto nos permite comprender, al nivel de

[1] G. W. Leibniz, *De la liberté,* op. cit., pág. 183.

[2] Bertrand Russell (1872-1970). Filósofo y matemático británico. Se lanzó a la fama con *Principios de matemáticas* (1902), libro en el que intentó trasladar las matemáticas al área de la filosofía lógica y dotarlas de un marco científico preciso. Mantuvo colaboración durante ocho años con el filósofo y matemático británico Alfred North Whitehead con el fin de elaborar la monumental obra *Principia Mathematica* (Principios Matemáticos; 3 volúmenes, 1910-1913). También se destacan *Los problemas de la filosofía* (1912), *Introducción a la filosofía matemática* (1919), *Historia de la filosofía occidental* (1945), etc. En 1950 recibió el Premio Nóbel de Literatura.

las verdades matemáticas, que la proposición correspondiente es analítica o idéntica, es decir que el predicado está contenido en el sujeto.

Esto quiere decir que puedo literalmente demostrar en un conjunto, en una serie finita de operaciones determinadas, la identidad del predicado con el sujeto, o puedo hacer surgir –y esto remite a lo mismo– una inclusión del predicado en el sujeto, puedo manifestar o mostrar esta inclusión. Entonces, o bien demuestro la identidad, o bien muestro la inclusión. Una identidad pura habría sido que todo número divisible por doce es divisible por doce, pero ahí estamos en otro caso de verdad de esencia. Todo número divisible por doce es divisible por seis: esta vez él no se contenta con demostrar una identidad, muestra una inclusión como resultado de operaciones finitas bien determinadas. Estas son las verdades de esencia. Puedo decir que la inclusión del predicado en el sujeto es demostrada a través del análisis y que este análisis responde a la condición de ser finito, es decir que no comporta más que un número limitado de operaciones bien determinadas.

Ahora bien, ¿qué es lo que digo cuando afirmo que Adán ha pecado, o que César ha franqueado el Rubicón? Eso ya no remite a una verdad de esencia, está bien fechado. César ha franqueado el Rubicón aquí y ahora, ello tiene referencia a la existencia, César sólo franquea el Rubicón si él existe. En cambio, 2 + 2 = 4 se realiza en todo tiempo y lugar. Así pues, tenemos todo el derecho de distinguir las verdades de esencia de las verdades de existencia. La verdad de la proposición «César ha franqueado el Rubicón» no es del mismo tipo que 2 + 2 = 4. Y sin embargo, en virtud de los principios que hemos visto la última vez, es preciso para las verdades de existencia, no menos que para las verdades de esencia, que el predicado esté comprendido en la noción del sujeto. Así pues, desde toda la eternidad está comprendido en la noción de sujeto que Adán pecará en tal sitio y en tal momento. Se trata de una verdad de existencia.

Para las verdades de existencia, no menos que para las de esencia, el predicado debe estar contenido en el sujeto. Sea, pero esto no quiere decir que lo estén de la misma manera. En efecto, y este es nuestro problema, ¿qué primera gran diferencia hay entre la verdad de esencia y la verdad de existencia? Lo sentimos enseguida. Leibniz nos dice que incluso para las verdades de existencia, el predicado está contenido en el sujeto, es preciso que «pecador» esté contenido en la noción individual de Adán, sólo que si

«pecador» está contenido en la noción individual de Adán, es el mundo entero el que está contenido allí. Si remontamos las causas y descendemos en los efectos, tenemos el mundo entero. Ustedes comprenden que la proposición «Adán ha pecado» debe ser entonces una proposición analítica, sólo que en este caso el análisis es infinito. El análisis va al infinito.

¿Qué puede querer decir esto? Parece querer decir que para demostrar la identidad de «pecador» y «Adán», o la identidad de «quien franquea el Rubicón» y «César», esta vez hace falta una serie infinita de operaciones. Es obvio que nosotros no somos o no parecemos capaces de esto. ¿Somos capaces de un análisis al infinito? Leibniz es muy formal: no, no podrán. Nosotros, hombres, no podemos. Entonces, para descubrirnos en el dominio de las verdades de existencia, es preciso alcanzar la experiencia. ¿Por qué entonces nos cuenta toda esta historia sobre las verdades analíticas? Porque él añade que el análisis infinito es, por el contrario, no sólo posible sino que es producido en el entendimiento de Dios.

¿Nos conforma el hecho de que Dios, él que no tiene límites, él que es infinito, pueda realizar el análisis infinito? Estamos contentos por él, pero a primera vista uno se pregunta qué es lo que Leibniz nos expone. Retengo justamente que nuestra primera dificultad es de qué se trata el análisis infinito. Toda proposición es analítica, sólo que hay todo un dominio en nuestras proposiciones que remite a un análisis infinito. Tenemos una esperanza, dado que Leibniz es uno de los grandes creadores del cálculo diferencial o del análisis infinitesimal. Sin dudas eso es matemática, y él siempre ha distinguido las verdades filosóficas y las matemáticas, así que no es cuestión de mezclarlo todo, pero es imposible pensar que cuando descubre en metafísica una cierta idea del análisis infinito, no haya ciertos ecos en relación a un cierto tipo de cálculo que él mismo ha inventado: el cálculo del análisis infinitesimal.

Así pues, he aquí mi primera dificultad: ¿de qué tipo es o cuál es el modo de la inclusión del predicado en el sujeto cuando el análisis va al infinito? ¿De qué manera «pecador» está contenido en la noción de Adán, una vez dicho que la identidad de «pecador» y de Adán no puede aparecer más que en un análisis infinito? ¿Qué quiere decir análisis infinito cuando parece que no hubiera análisis más que bajo las condiciones de una finitud bien determinada? Es un duro problema

Acabo de despejar una primera diferencia entre las verdades de esencia y las verdades de existencia. En las verdades de esencia el análisis es finito, en las verdades de existencia es infinito. No es la única, hay una segunda. Según Leibniz una verdad de esencia es tal que su contradictoria es imposible, es decir que es imposible que 2 + 2 no hagan cuatro. ¿Por qué? Por la simple razón de que yo puedo demostrar la identidad de 4 y de 2 + 2 como resultado de una serie de trayectos finitos. Así pues, podemos demostrar que 2 + 2 = 5 es contradictoria y es imposible.

Tomo la contradictoria de «Adán pecador», es decir «Adán no pecador», Adán que no habría pecado. Esto es posible. La prueba es que, siguiendo el gran criterio de la lógica clásica –y a este respecto Leibniz permanece en ella–, nada puedo pensar cuando digo 2 + 2 = 5, no puedo pensar lo imposible, del mismo modo que no pienso en nada, según esta lógica, cuando digo «círculo cuadrado», pero muy bien puedo pensar un Adán que no habría pecado. Las verdades de existencia son llamadas verdades contingentes. ¿Habría podido César no franquear el Rubicón? La respuesta de Leibniz es admirable: seguramente Adán habría podido no pecar, César habría podido no franquear el Rubicón, sólo que eso no era composible con el mundo existente. Un Adán no pecador envolvía otro mundo. Ese mundo era posible en sí mismo, un mundo donde el primer hombre no habría pecado es un mundo lógicamente posible, sólo que no es composible con nuestro mundo. Es decir que Dios ha elegido un mundo tal que Adán peca. Adán no pecador implicaba otro mundo, ese mundo era posible pero no era composible con el nuestro. ¿Por qué Dios ha elegido este mundo? Leibniz va a explicarlo.

Comprendan que a este nivel la noción de composibilidad se vuelve muy extraña. ¿Qué es lo que va a permitirme decir que dos cosas son composibles y que otras dos son incomposibles? Adán no pecador pertenece a otro mundo distinto al nuestro, pero resulta que César tampoco habría franqueado el Rubicón, eso habría sido otro mundo posible. ¿Qué es esta relación de composibilidad tan insólita?

Comprendan que se trata, quizás, de la misma cuestión que cuando nos preguntábamos qué es un análisis infinito, aunque no tiene el mismo aspecto. De aquí podemos extraer un sueño, podemos recrear este sueño con niveles. Ustedes sueñan, y una especie de bruja está allí, los hace entrar en

un palacio... Se trata del sueño de Teodoro contado por Leibniz. Teodoro va a ver una diosa quien lo conduce a este palacio, y este palacio está compuesto de varios palacios. Leibniz adora eso, cajas que contienen cajas. Él explica, en un texto que habrá que ver, que el agua está llena de peces, y que en los peces hay agua, y que en el agua de estos peces hay peces de peces[3]. Es el análisis infinito. La imagen del laberinto lo acosa. No deja de hablar del laberinto del continuo. Este palacio tiene una forma de pirámide, la punta hacia lo alto, y no tiene fin. Y me doy cuenta de que cada sección de la pirámide constituye un palacio. Luego, miro más de cerca, y en la sección más alta de mi pirámide, más cercana a la punta, veo un personaje que hace tal cosa. Justo abajo, veo el mismo personaje que hace otra cosa en otro lugar. Aun más abajo, el mismo personaje en otra situación. Como si toda clase de piezas de teatro se representaran simultáneamente en cada uno de los palacios, completamente diferentes, con personajes que tienen segmentos comunes. Se trata de un voluminoso libro de Leibniz que se llama la *Teodicea*[4], es decir, la justicia divina.

Ustedes comprenden: lo que él quiere decir es que a cada nivel se trata de un mundo posible. Dios ha elegido hacer pasar a la existencia el último mundo más próximo a la punta de la pirámide. ¿En qué se basa para elegir ese? Veremos –no hace falta precipitarse pues será un duro problema– cuáles son los criterios de la elección de Dios. Pero, una vez dicho que ha escogido tal mundo, ese mundo implicaba a Adán pecador. Evidentemente todo esto es simultáneo, se trata de variantes, podemos concebir otra cosa y cada vez se trata de un mundo, cada uno de ellos es posible. Todos tienden a pasar a la existencia con todas sus fuerzas. Ahora bien, ellos son incomposibles unos con otros, sólo uno puede pasar a la existencia.

La visión que Leibniz nos propone de la creación del mundo por Dios deviene muy estimulante. Hay todos esos mundos que están en el entendimiento de Dios, y cada uno presiona por su cuenta con una pretensión de pasar de lo posible a lo existente. Ellos poseen una carga de realidad en función de sus esencias; en función de las esencias que contienen tienden a

[3] G.W. Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafos 67-70.

[4] G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, en *Ouvres*, Charpentier, París, 1842. Cf. Parte III, Parágrafos 413-417

pasar a la existencia. Y esto no es posible pues ellos no son composibles los unos con los otros. La existencia es como una represa: una única combinación pasará ¿Cuál será? Sientan ya la espléndida respuesta de Leibniz: ¡será la mejor! Y no la mejor en virtud de una teoría moral, sino en virtud de una teoría de los juegos. No es por azar que Leibniz es uno de los fundadores de la estadística y del cálculo de los juegos. Y todo esto se va a complicar ...

¿Qué es esta relación de composibilidad? Yo noto que un autor célebre es hoy en día leibniziano. ¿Qué quiere decir ser leibniziano hoy en día? Creo que eso quiere decir dos cosas: una no tan interesante y otra sumamente interesante. La última vez decía que el concepto se encuentra en una relación especial con el grito. Hay una manera poco interesante de ser leibniziano o de ser spinozista hoy en día: por necesidad del oficio, tipos trabajando sobre un autor. Pero hay otra manera de reclamarse de un filósofo. Esta vez es no profesional, se trata de tipos que pueden no ser filósofos. Lo que encuentro formidable en la filosofía es cuando un no filósofo descubre una especie de familiaridad, que ya no puedo llamar conceptual, entre sus propios gritos y los conceptos del filósofo.

Pienso en Nietzsche. Él había leído a Spinoza muy temprano y en esa carta –venía de releerlo– exclama: «¡No me acuerdo!, ¡no me acuerdo! Jamás he tenido con un filósofo una relación como la que he tenido con Spinoza»[5]. Y esto me interesa aún más cuando se trata de no filósofos. Cuando el novelista inglés Lawrence[6] dice en algunas líneas la conmoción que le ha

[5] «¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un predecesor, y cuán grande! Casi no conocía a Spinoza: fue una 'acción instintiva' la que ahora me impulsa hacia él. No sólo que su entera tendencia es semejante a la mía –convertir el conocimiento en el afecto más poderoso– sino que me reencuentro a mí mismo en cinco puntos centrales de su doctrina; este pensador más anormal y más solitario me es el más cercano precisamente en estas cosas: él niega la libertad de la voluntad, los fines, el orden moral del mundo, lo no egoísta, el mal; aun cuando por cierto las diferencias son inmensas, éstas radican más en la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. En suma: mi soledad, que a menudo, como en lo más alto de las montañas, me asfixiaba y me hacía bullir la sangre, por lo menos es ahora una soledad de dos. ¡Sorprendente!» Carta de Nietzsche a Franz Overbeck, 30 de julio de 1881.

[6] David Herbert Lawrence (1885-1930). Novelista y poeta inglés.

causado Spinoza. Sin embargo, gracias a Dios él no deviene filósofo, captura algo. Spinoza ha sacudido a muchos incultos. Cuando Kleist se encuentra con Kant, él literalmente no se acuerda. ¿De qué se trata esta comunicación? Borges y Leibniz. Borges es un autor extremadamente sabio, que ha leído mucho. Está siempre sobre dos cosas: el libro que no existe y además ama las historias policiales. En *Ficciones*, está la novela corta «El jardín de los senderos que se bifurcan»[7]. Resumo la historia y ustedes conserven en sus cabezas el famoso sueño de la *Teodicea*.

¿Qué es «El jardín de los senderos que se bifurcan»? Es el libro infinito, es el mundo de las composibilidades. La idea del filósofo chino en relación con el laberinto es una idea de los contemporáneos de Leibniz. Esto aparece en pleno siglo XVII. Hay un célebre texto de Malebranche que es la conversación con el filósofo chino[8], hay cosas muy curiosas. Leibniz está fascinado por Oriente, a menudo cita a Confucio. Borges ha hecho una especie de copia de Leibniz con una diferencia esencial. Para Leibniz todos los mundos diferentes, aquel en el que Adán peca de tal manera, aquel en el que Adán peca de tal otra manera, aquel en el que Adán no peca en absoluto, toda esa infinidad de mundos se excluyen, son incomposibles los unos con los otros. De modo que conserva un principio de disyunción muy clásico: se trata o bien de este mundo, o bien de otro. Mientras que Borges pone todas estas series incomposibles en el mismo mundo. Esto permite una multiplicación de los efectos. Leibniz jamás hubiera admitido que los incomposibles formaran parte de un mismo mundo. ¿Por qué?

Enuncio precisamente nuestras dos dificultades: en primer lugar, qué es un análisis infinito; y en segundo lugar, qué es esta relación de incomposibilidad. Laberinto del análisis infinito y laberinto de la composibilidad.

Principales obras: *El arcoiris* (1915) *Mujeres enamoradas* (1921). *La mujer perdida* (1920), *La serpiente emplumada* (1926). En 1928 escribió su novela más famosa *El amante de lady Chatterley*, que trata de las relaciones sexuales entre una mujer y el guardabosques de su esposo, miembro de la nobleza en la Inglaterra victoriana.

[7] Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1997.

[8] Nicole Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, en tomo XV de *Œuvres Complètes de Malebranche*, ed. André Robinet, Vrin/CNRS, París, 1970 (1ª ed. 1958).

Que yo sepa la mayor parte de los comentadores de Leibniz intentan reducir la composibilidad al simple principio de contradicción: finalmente habría una contradicción entre «Adán no pecador» y nuestro mundo. Sin embargo, la letra de Leibniz nos parece de una naturaleza tal que esto no es posible, ya que «Adán no pecador» no es contradictorio en sí mismo y la relación de composibilidad es absolutamente irreductible a la simple relación de posibilidad lógica. Entonces tratar de descubrir una simple contradicción lógica sería una vez más reducir las verdades de existencia a las verdades de esencia. Desde entonces será muy difícil definir la composibilidad.

Todavía en este parágrafo sobre la sustancia, el mundo y la continuidad, quisiera plantear la pregunta de qué es un análisis infinito. Les pido mucha paciencia. Hay que desconfiar de los textos de Leibniz, ya que están siempre adaptados a corresponsales, a determinados públicos. Y si retomo su sueño sería preciso variarlo, y una variante del sueño sería que, incluso al interior del mismo mundo, habría niveles de claridad o de oscuridad tales que el mundo podría ser presentado desde tal o cual punto de vista. De modo que, en los textos de Leibniz, es necesario saber a quién los dirige para poder evaluarlos.

He aquí un primer tipo de texto de Leibniz en el que nos dice que en toda proposición el predicado está contenido en el sujeto. Está contenido en acto –actualmente– o virtualmente. El predicado está contenido en el sujeto, pero esta inclusión, esta inherencia es o bien actual o bien virtual. Tenemos ganas de decir que eso marcha muy bien. Convengamos que en una proposición de existencia del tipo «César ha franqueado el Rubicón», la inclusión no es más que virtual, es decir, franquear el Rubicón está contenido en la noción de César, pero no está más que virtualmente contenido.

Segundo tipo de texto: el análisis infinito bajo el cual «pecador» está contenido en la noción de Adán es un análisis indefinido, es decir que yo remontaría «pecador» a otro término, después a otro, etc. Exactamente como si pecador fuera igual a 1/2 + 1/4 + 1/8, etc., al infinito. Esto sería dar un cierto estatuto: diría que el análisis infinito es un análisis virtual, es un análisis que va hasta lo indefinido. Hay textos de Leibniz que dicen esto, particularmente en *El discurso de metafísica*, pero allí Leibniz presenta y propone la totalidad de su sistema para uso de personas poco filósofas.

Tomo otro texto de Leibniz que parece contradecir al primero. En un texto más sabio, *De la libertad*, Leibniz emplea la palabra «virtual», pero

muy curiosamente no la emplea a propósito de las verdades de existencia, sino a propósito de las verdades de esencia. Este texto me basta ya para decir que no es posible que la distinción verdades de esencia/verdades de existencia se reduzca a que en las verdades de existencia la inclusión sea únicamente virtual, puesto que la inclusión virtual es un caso de las verdades de esencia. En efecto, recuerdan ustedes que las verdades de esencia remiten a dos casos: la pura y simple identidad donde se demuestra la identidad del predicado y del sujeto, y el desprendimiento de una inclusión del tipo «Todo número divisible por 12 es divisible por 6», en la que demuestro la inclusión como resultado de una operación finita. Ahora bien, es para este caso que Leibniz dice que ha liberado una identidad virtual. Así pues, no basta decir que el análisis infinito es virtual.

¿Podemos decir que se trata de un análisis indefinido? No, ya que un análisis indefinido remitiría a decir que se trata de un análisis que sólo es infinito por defecto de mi conocimiento, es decir, que no llego hasta el final. Desde luego Dios, con su entendimiento, llegaría hasta el final. ¿Se trata de eso? No, no es posible que Leibniz quiera decir eso puesto que lo indefinido jamás ha existido para él. Aquí hay nociones que son incompatibles, anacrónicas. Indefinido no es cosa de Leibniz. ¿Que es rigurosamente lo indefinido? ¿Qué diferencias hay entre lo indefinido y lo infinito?

Lo indefinido es el hecho de que siempre deba pasar de un término a otro sin detenerme, pero sin que el término siguiente al cual arribo preexista. Es mi propio recorrido el que consiste en hacerlo existir. Si digo: 1 = 1/4 + 1/8, etcétera, no hace falta creer que el «etcétera» preexista, es mi recorrido el que lo hace surgir cada vez, es decir que lo indefinido existe en un recorrido a través del cual no ceso de repeler el límite al que me opongo. Nada preexiste. Será Kant el primer filósofo en dar un estatuto a lo indefinido, y ese estatuto será precisamente que lo indefinido remite a un conjunto que no es separable de la síntesis sucesiva que lo recorre. Es decir que los términos de la serie indefinida no preexisten a la síntesis que va de un término a otro.

Leibniz no conocía esto. Más aún, lo indefinido le parece puramente convencional o simbólico. ¿Por qué? Hay un autor que ha dicho muy bien lo que da el aire de familia de los filósofos del siglo XVII, se trata de Merleau-Ponty. Él ha elaborado un corto escrito sobre los filósofos llamados clásicos del siglo XVII, e intenta caracterizarlos de una manera viva. Decía que lo

que hay de increíble en estos filósofos es *una manera inocente de pensar a partir del infinito*[9]. Es el siglo clásico. Es mucho más inteligente decir esto que decirnos que es una época en la que la filosofía aún está mezclada con la teología. Es tonto decir eso. Hay que decir que si la filosofía aún está mezclada con la teología en el siglo XVII es precisamente porque en ese tiempo la filosofía no es separable de una manera inocente de pensar en función del infinito.

¿Qué diferencias hay entre lo infinito y lo indefinido? Lo indefinido pertenece a lo virtual. En efecto, el término siguiente no preexiste antes de que mi trayecto lo haya constituido. El infinito pertenece a lo actual, no hay infinito más que en acto. Entonces puede haber toda clase de infinitos. Se trata de un siglo que no dejará de distinguir órdenes de infinitos, y el pensamiento de los órdenes de infinitos es fundamental en todo el siglo XVII. Este pensamiento nos volverá a caer encima a fines del siglo XIX y en el siglo XX precisamente con la teoría de los conjuntos llamados infinitos. Con los conjuntos infinitos encontramos algo que trabajaba el fondo de la filosofía clásica, a saber, la distinción de los órdenes de infinitos. Ahora bien, cuáles son los grandes nombres en esta búsqueda sobre los órdenes de infinitos: evidentemente es Pascal[10], Spinoza con la famosa carta sobre el infinito[11], y Leibniz quien va a subordinar todo un aparato matemático al análisis del infinito y los órdenes de infinitos. ¿En qué sentido podemos decir que un orden de infinito es más grande que otro?, ¿qué es un infinito que es mayor que otro infinito? Manera inocente de pensar a partir del infinito, pero en absoluto confusa, ya que se introducen toda clase de distinciones.

En el caso de las verdades de existencia, el análisis de Leibniz es evidentemente infinito, no es indefinido. Hay un texto formal que da razón a esta interpretación que trato de esbozar. Es un texto extraído de *De la libertad* en el que Leibniz dice exactamente esto: «Cuando se trata de analizar la inclusión del predicado 'pecador' en la noción individual de Adán, Dios

[9] Maurice Merleau-Ponty, "El gran racionalismo", en *Signos,* Seix Barral, Barcelona, 1964, págs 179-184.

[10] Blaise Pascal, *Pensamientos*, Orbis, Bs. As., 1984. Cf. capítulo I: "Lugar del hombre en la Naturaleza: los dos infinitos".

[11] Baruch de Spinoza, *Epistolario*, Raíces, Bs. As., 1988. Carta XII a Luis Meyer, págs. 45-50.

desde luego no ve el final de la resolución, final que no ha tenido lugar»[12]. En otros términos, incluso para Dios no existe final en este análisis. Entonces, ustedes me dirán que se trata de lo indefinido, incluso para Dios. No, no es lo indefinido pues todos los términos del análisis están dados. Si se tratara de lo indefinido, todos los términos no estarían dados, serían dados poco a poco, no estarían dados de una manera preexistente. En otros términos, ¿a qué resultado llegamos en un análisis infinito? Ustedes tienen el pasaje de elementos infinitamente pequeños los unos en los otros, estando dada la infinidad de esos elementos. Diremos de un tal infinito que es actual puesto que la totalidad de los elementos infinitamente pequeños está dada. ¡Me dirán que entonces podemos llegar hasta el final! No, por naturaleza no podrán llegar hasta el final puesto que se trata de un conjunto infinito. La totalidad de los elementos está dada, y ustedes pasan de un elemento a otro, y tienen entonces un conjunto infinito de elementos infinitamente pequeños. Ustedes pasan de un elemento a otro, ustedes hacen un análisis infinito, es decir, un análisis que no tiene final, ni para ustedes, ni para Dios.

¿Qué ven ustedes si realizan este análisis? Supongamos que sólo Dios pueda hacerlo. Ustedes hacen lo indefinido ya que vuestro entendimiento es limitado, pero Dios hace lo infinito. Él no ve el final del análisis puesto que no hay tal final, pero él produce el análisis. Aún más, todos los elementos del análisis le son dados en un infinito actual. Esto quiere decir que «pecador» es un elemento unido a la noción individual de Adán por una infinidad de otros elementos actualmente dados. De acuerdo, es todo el mundo existente, todo este mundo composible que ha pasado a la existencia. Tocamos aquí algo muy profundo.

Cuando yo hago el análisis, ¿paso de qué a qué? Paso de «Adán pecador» a «Eva tentadora», de «Eva tentadora» a «Serpiente malvada», a «manzana». Se trata de un análisis infinito, y es este análisis infinito el que muestra la inclusión de «pecador» en la noción individual de Adán. ¿Qué quiere decir elemento infinitamente pequeño? ¿Por qué el pecado es un elemento infinitamente pequeño?, ¿por qué la manzana es un elemento infinitamente pequeño?, ¿por qué «franquear el Rubicón» es un elemento infinitamente pequeño? ¿Comprenden ustedes lo que quiere decir?

[12] Cf. Leibniz, Escritos *en torno a la libertad, el azar y el destino*, op. cit.

No existe elemento infinitamente pequeño, un elemento infinitamente pequeño quiere decir evidentemente –no tenemos necesidad de decirlo– una relación infinitamente pequeña entre dos elementos. Se trata de relaciones, no se trata de elementos. En otros términos, ¿qué puede ser una relación infinitamente pequeña entre dos elementos?, ¿qué se ha ganado diciendo que no se trata de elementos infinitamente pequeños, sino de relaciones infinitamente pequeñas entre dos elementos? Y comprenden ustedes que si yo hablo con alguien que no tiene ninguna idea del cálculo diferencial, puedo decirle que son elementos infinitamente pequeños. Leibniz tiene razón si se trata de alguien que de esto tiene un conocimiento muy vago. Si es alguien que es muy sabio en cálculo diferencial, será necesario que comprenda que son relaciones infinitamente pequeñas entre elementos finitos.

El análisis infinito que va a demostrar la inclusión del predicado en el sujeto a nivel de las verdades de existencia, no procede por demostración de una identidad, aún virtual. No se trata de eso. Pero Leibniz, en otro cajón, tiene otra fórmula para ustedes: la identidad rige las verdades de esencia, no las verdades de existencia. Todo el tiempo dice lo contrario, pero eso no tiene ninguna importancia. Pregúntense a quién se lo dice. Lo que le interesa a nivel de las verdades de existencia no es la identidad del predicado y del sujeto, sino que se pasa de un predicado a otro, de otro a otro, y aún de otro a otro, etc., desde el punto de vista de un análisis infinito, es decir, del máximo de continuidad. En otros términos, es la identidad la que rige las verdades de esencia, pero es la continuidad la que rige las verdades de existencia. ¿Qué es un mundo? Un mundo está definido por su continuidad. ¿Qué es lo que separa dos mundos incomposibles? El hecho de que haya discontinuidad entre ambos mundos. ¿Qué es lo que define un mundo composible? La composibilidad de la que es capaz. ¿Qué es lo que define el mejor de los mundos? Se trata del mundo más continuo. El criterio de la elección de Dios será la continuidad. De todos los mundos incomposibles unos con otros y posibles en sí mismos, Dios hará pasar a la existencia aquel que realiza el máximo de continuidad.

¿Por qué el pecado de Adán está comprendido en el mundo que tiene el máximo de continuidad? Es preciso creer que el pecado de Adán es una formidable conexión, que es una conexión que asegura continuidades de series. Hay una conexión directa entre el pecado de Adán y la encarnación

y la redención por Cristo. Hay continuidad. Hay como series que van a penetrarse, a encajarse más allá de las diferencias de tiempo y de espacio. En otros términos, en el caso de las verdades de esencia yo demostraba una identidad en la que hacía ver una inclusión; en el caso de las verdades de existencia voy a revelar una continuidad asegurada por las relaciones infinitamente pequeñas entre dos elementos. Dos elementos estarán en continuidad cuando pueda asignar una relación infinitamente pequeña entre ellos.

He pasado de la idea de elemento infinitamente pequeño a la relación infinitamente pequeña entre dos elementos. Pero eso no basta, es preciso un esfuerzo más. Puesto que hay dos elementos, existe una diferencia entre ambos: entre el pecado de Adán y la tentación de Eva hay una diferencia. ¿Cuál es la fórmula de la continuidad? Se podrá definir la continuidad como el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse. La continuidad es una diferencia evanescente.

¿Qué quiere decir que hay continuidad entre la seducción de Eva y el pecado de Adán? Que la diferencia entre los dos es una diferencia que tiende a desvanecerse. Yo diría entonces que las verdades de esencia están regidas por el principio de identidad. Las verdades de existencia están regidas por la ley de continuidad o de las diferencias evanescentes. Así pues, entre «pecador» y Adán jamás podrán demostrar una identidad lógica, pero podrán demostrar –y la palabra demostración cambiará de sentido– una continuidad, es decir, una o algunas diferencias evanescentes. Un análisis infinito es un análisis del continuo operando por diferencias evanescentes.

Esto reenvía a una cierta simbólica del cálculo diferencial o del análisis infinitesimal. Newton y Leibniz organizan el cálculo diferencial al mismo tiempo. Ahora bien, la interpretación del cálculo diferencial por las categorías evanescentes es lo propio de Leibniz. Aunque ambos lo inventan realmente al mismo tiempo, la armadura lógica y teórica es muy diferente en Newton que en Leibniz, y el tema de la diferencial concebida como diferencia evanescente es propiamente de Leibniz. Por lo demás, hay una enorme polémica entre los newtonianos y Leibniz.

Nuestra historia se hace más precisa. ¿Qué es esta diferencia evanescente? Las ecuaciones diferenciales son fundamentales hoy en día. No hay física sin ecuación diferencial. Matemáticamente, el cálculo diferencial está hoy

purgado de toda consideración del infinito; el tipo de estatuto axiomático del cálculo diferencial en el que ya no se trata en absoluto del infinito data de fines del siglo XIX. Pero si uno se sitúa en el momento de Leibniz –pónganse en el lugar de un matemático–, ¿qué es lo que va a hacer cuando se encuentre ante magnitudes o cantidades con potencias diferentes, ecuaciones cuyas variables son de diferentes potencias, ecuaciones del tipo $ax^2 + y$. Tienen ustedes una cantidad de potencia 2 y una cantidad de potencia 1, ¿cómo comparar?

Todos ustedes conocen la historia de las cantidades inconmensurables. En el siglo XVII, las cantidades de potencias diferentes han recibido un término lindante: son las cantidades incomparables. Toda la teoría de las ecuaciones se tropieza, en el siglo XVII, con este problema que es un problema fundamental, incluso en el álgebra más simple. ¿Para qué sirve el cálculo diferencial? El cálculo diferencial les permite proceder a una comparación directa entre cantidades de potencias diferentes. Aún más, sólo sirve para eso. El cálculo diferencial encuentra su nivel de aplicación cuando ustedes se encuentran frente a incomparables, es decir, frente a cantidades de potencias diferentes. ¿Por qué?

En $ax^2 + y$, supongamos que por medios cualesquiera ustedes extraen dx y dy. dx es la diferencial de x, dy es la diferencial de y. ¿De qué se trata?. Lo definiremos verbalmente. Por convención diremos que dx o dy es la cantidad infinitamente pequeña supuesta a ser añadida o sustraída de x o de y. ¡He aquí una invención! La cantidad infinitamente pequeña es la más pequeña variación de la cantidad considerada. Por convención ella es inasignable. Así pues, $dx = 0$ en x. Es la cantidad más pequeña en la que puede variar x, entonces es igual a cero. Del mismo modo, $dy = 0$ por relación a y. Comienza a tomar cuerpo la noción de diferencia evanescente, es una variación o una diferencia, dx o dy, la cual es más pequeña que cualquier cantidad dada o dable. Es un símbolo matemático. En un sentido es loco, en otro sentido es operatorio.

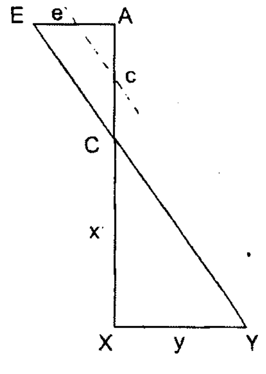
He aquí lo que es formidable en el simbolismo del cálculo diferencial: $dx = 0$ por relación a x, la más pequeña diferencia, el más pequeño incremento del que sea capaz la cantidad x es inasignable, se trata de lo infinitamente pequeño. Lo mismo para dy. Pero, milagro: dy/dx no es igual a cero, y aún más, dy/dx posee una cantidad finita perfectamente expresable. Se trata de

relativos únicamente relativos: *dx* no es nada por relación a *x*, *dy* no es nada por relación a *y*, pero he aquí que *dy/dx* es algo.

Asombroso, admirable, gran descubrimiento matemático.

En un ejemplo como $ay^2 - bx + c$, ustedes tienen dos potencias en las que hallan cantidades incomparables: y^2 y x. Si consideran la relación diferencial, ella no es cero, está determinada, es determinable. La relación *dy/dx* les da el medio de comparar las dos cantidades incomparables que estaban a potencias diferentes, pues opera una despotenciación de las cantidades. Así pues, se les da un medio directo de confrontar cantidades incomparables de potencias diferentes. Desde ese momento todas las matemáticas, todo el álgebra, toda la física se inscribirán en el simbolismo del cálculo diferencial. Es esta relación entre *dx* y *dy* la que ha vuelto posible esta especie de compenetración de la realidad física y del cálculo matemático.

Hay una pequeña nota de tres páginas que se llama «Justificación del cálculo de los infinitesimales por el del álgebra ordinario»[13]. Con este texto ustedes comprenderán todo. Leibniz trata de explicar que de cierta manera el cálculo diferencial funcionaba ya antes de ser descubierto, y que no podía hacerse de otro modo, incluso al nivel del álgebra más simple (Deleuze traza dos figuras en el pizarrón).

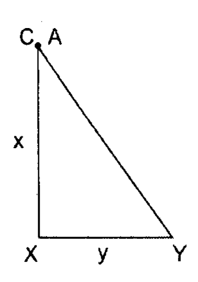


Bien: *x* no es igual a *y*, ni en un caso ni en el otro, ya que eso sería contrario a los datos mismos de la construcción del problema. En la medida en que para este caso ustedes pueden escribir $x/y = c/e$, *c* y *e* son ceros. Son, como dice Leibniz en su lenguaje, nadas; pero no son nadas absolutamente, son nadas respectivamente. Es decir, son nadas pero que conservan la diferencia de la relación. Así pues, *c* no deviene igual a *e* puesto que *c/e* permanece proporcional a *x/y*, y puesto que *x* no es igual a *y*. Esta es una justificación del viejo cálculo diferencial, y el interés de este texto es que se trata de una

[13] G.W. Leibniz, *Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'algèbre ordinaire*, Gerhardt, *Mathématiques*, IV, pág. 104.

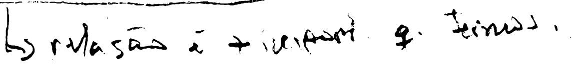
justificación por el álgebra más fácil u ordinario. Esta justificación no pone en tela de juicio nada de la especificidad del cálculo diferencial.

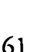
Leo este muy bello texto: *Por tanto, en el caso presente, habrá x – c = x. Suponemos que este caso está comprendido bajo la regla general y ni aún allí c y e serán nadas absolutamente ya que ellos conservan en conjunto la razón de cx con xy, o la que está entre el seno completo o radio y entre la tangente que converge con el ángulo en c, ángulo que, lo hemos supuesto, siempre ha permanecido igual. Pues si c, C* y *e fueran nadas absolutamente en este cálculo reducido al caso de la coincidencia de los puntos c, e y A, como una nada vale lo que la otra, entonces c y e serían iguales y la ecuación o analogía x/y = c/e se haría x/y = 0/0 = 1. Es decir, que tendríamos x = y, lo que sería un absurdo. De este modo encontramos en el cálculo del álgebra los rasgos del cálculo trascendente de las diferencias* –léase, del cálculo diferencial–, *y sus mismas singularidades de las que algunos sabios guardan escrúpulos, e incluso el cálculo del álgebra no podría prescindir de él si debe conservar sus ventajas, una cuya de las más considerables es la generalidad a la que se debe a fin de poder comprender todos los casos.*



Exactamente de la misma manera yo puedo considerar que el reposo es un movimiento infinitamente pequeño, o que el círculo es el límite de una serie infinita de polígonos en los cuales los lados aumentan al infinito. ¿Qué es lo que hay de comparable en todos estos ejemplos? Es necesario considerar el caso en el que sólo hay un triángulo como el caso extremo de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice. Lo que Leibniz ha demostrado en este texto es cómo y en qué circunstancias un triángulo puede ser considerado como el caso extremo de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice. Sienten ustedes que quizás estemos en camino de dar a lo «virtual» el sentido que le buscábamos. Yo podría decir que en el caso de mi segunda figura en el que no hay más que un triángulo, el otro triángulo está allí pero sólo lo está virtualmente. Está allí virtualmente ya que *A* contiene virtualmente *e* y *c* distintos de *A*. ¿Por qué *e* y *c* permanecen distintos de *A* cuando ellos ya no existen? *e* y *c* permanecen distintos de *A* aún cuando ya no existen porque intervienen en una relación que continúa existiendo cuando los términos se han desvanecido.







De esta misma manera el reposo será considerado como el caso particular de un movimiento, a saber un movimiento infinitamente pequeño. En mi segunda figura, yo diría que en absoluto se trata de que el triángulo CEA haya desaparecido –en el sentido común de la palabra– pero es preciso decir a la vez que él se ha vuelto inasignable, y sin embargo está perfectamente determinado ya que en este caso $c = 0$, $e = 0$, pero c/e no es igual a cero. c/e es una relación perfectamente determinada igual que x/y. Así pues, es determinable y determinada, pero inasignable. Del mismo modo el reposo es un movimiento perfectamente determinado, pero es un movimiento inasignable; así mismo el círculo es un polígono inasignable y no obstante perfectamente determinado.

Ustedes ven lo que quiere decir virtual. Lo virtual de ningún modo quiere decir lo indefinido –y en este punto todos los textos de Leibniz pueden ser recuperados–. Él realizaba una operación diabólica: tomaba la palabra virtual, dándole una nueva acepción completamente rigurosa –es su derecho– pero sin decir nada. Sólo lo dirá en otros textos: lo virtual ya no quería decir que iba hasta lo indefinido, quería decir inasignable y no obstante determinado. Se trata de una concepción de lo virtual a la vez nueva y muy rigurosa. Todavía hacía falta tener la técnica y los conceptos para que esta expresión al comienzo un poco misteriosa –inasignable y no obstante determinado– tomara un sentido. Es inasignable ya que c ha devenido igual a cero, y e ha devenido igual a cero. Y sin embargo, está completamente determinada puesto que c/e, a saber, $0/0$ no es igual a 0 ni a 1, es igual a x/y.

Además él tiene verdaderamente un genio de «profe». Consigue explicar a alguien que sólo ha hecho álgebra elemental lo que es el cálculo diferencial. No presupone ninguna noción del cálculo diferencial.

Me parece que hay demasiados comentadores de Leibniz que hacen más teología de lo que Leibniz pedía: ellos se consuelan con decir que el análisis infinito está en el entendimiento de Dios. Y es cierto según la letra de los textos; pero resulta que tenemos, con el cálculo diferencial, el artificio no de igualarnos al entendimiento de Dios –con seguridad es imposible– pero sí un artificio tal que podemos operar una aproximación bien fundada de lo que pasa en el entendimiento de Dios. Podemos acercarnos gracias a este simbolismo del cálculo diferencial, ya que Dios, después de todo, también opera por lo simbólico, desde luego no de la misma manera. Esta aproximación a la continuidad con-

siste en que el máximo de continuidad está asegurado cuando siendo dado un caso, el caso extremo o contrario puede ser, desde un cierto punto de vista, considerado como incluido en el caso definido en primer lugar.

Ustedes definen el movimiento, ustedes definen el polígono. Ustedes consideran el caso extremo o contrario: el reposo o el círculo que está desprovisto de ángulo. La continuidad es la instauración del camino según el cual el caso extrínseco –el reposo contrario del movimiento, el círculo contrario del polígono– puede ser considerado como incluido en la noción del caso intrínseco. Hay continuidad cuando el caso extrínseco puede ser considerado como incluido en la noción del caso intrínseco. Leibniz acaba de mostrar por qué. Recobren la fórmula de la predicación: el predicado está incluido en el sujeto.

Llamo caso general intrínseco al concepto de movimiento que recubre todos los movimientos. En relación a este primer caso, llamo caso extrínseco al reposo, o bien al círculo en relación a todos los polígonos, o bien el triángulo único por relación a todos los triángulos combinados. Yo me encargo de construir un concepto que implique todo el simbolismo diferencial, un concepto que a la vez corresponda al caso general intrínseco y que, no obstante, comprenda también el caso extrínseco. Si yo llego a eso, puedo decir con toda certeza que el reposo es un movimiento infinitamente pequeño, así como digo que mi triángulo único es la oposición de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice, del que uno de los dos se ha vuelto inasignable. En ese momento hay continuidad del polígono al círculo, hay continuidad del reposo al movimiento, hay continuidad de los dos triángulos semejantes opuestos por el vértice a un solo triángulo.

En pleno siglo XIX, un gran matemático llamado Poncelet[14] compondrá la geometría proyectiva en su sentido más moderno, él es completamente leibniziano. Toda la geometría proyectiva está fundada sobre lo que Poncelet llamaba un axioma de continuidad completamente simple: si us-

[14] Jean-Victor Poncelet (1788-1867). Matemático francés. Fue oficial del ejército de Napoleón y participó en la campaña contra Rusia, y entre 1813 y 1814 estuvo retenido en la prisión de Saratoff, después de haber sido dado por muerto durante la retirada de Moscú. Sus descubrimientos matemáticos más importantes, que habrían de renovar la geometría proyectiva, fueron gestados precisamente durante los años de cautiverio.

tedes toman un arco de círculo cortado en dos puntos por una recta y ustedes hacen subir la recta, hay un momento en que ella ya no toca el arco del círculo más que en un punto, y un momento en que ella sale del círculo, ya no lo toca en ningún punto. El axioma de continuidad de Poncelet reclama la posibilidad de tratar el caso de la tangente como un caso extremo, a saber, no es que uno de los puntos haya desaparecido, los dos puntos están siempre allí, pero virtuales. Cuando se traspasa todo no es que los dos puntos hayan desaparecido, siempre están allí, pero ambos son virtuales. Es el axioma de continuidad el que permite precisamente todo un sistema de proyecciones, todo un sistema llamado proyectivo. Los matemáticos lo sostendrán íntegramente, se trata de una técnica formidable.

Hay algo perdidamente cómico en todo esto, pero que en absoluto va a incomodar a Leibniz. También ahí los comentadores son muy curiosos. Se chapotea desde el comienzo en un dominio en el que se trata de mostrar que las verdades de existencia no son lo mismo que las verdades de esencia o verdades matemáticas. Pero para mostrarlo, lo hacen con proposiciones muy generales, plenas de genio en Leibniz, pero que nos dejan preguntándonos de qué se trata todo eso. Y en fin cuando se trata de demostrar en qué las verdades de existencia son irreductibles a las verdades matemáticas, cuando se trata de mostrarlo concretamente, resulta que todo lo que Leibniz dice de convincente es matemática. Divertido, ¿no?

Un objetor profesional diría a Leibniz: tú nos adviertes que nos hablas de la irreductibilidad de las verdades de existencia, y no puedes definirla concretamente más que utilizando nociones puramente matemáticas. ¿Qué respondería Leibniz? En toda clase de textos se me ha hecho decir que el cálculo diferencial designaba una realidad. Yo no lo he dicho jamás –responde Leibniz–, el cálculo diferencial es una convención bien fundada. Leibniz sostiene largamente que el cálculo diferencial no es más que un sistema simbólico, no dibuja una realidad, designa una manera de tratar la realidad. ¿Qué cosa es una convención bien fundada? No se trata de una convención relativa a la realidad, sino relativa a las matemáticas. Es el contrasentido que no hay que cometer.

El cálculo diferencial pertenece al simbolismo, pero en relación a la realidad matemática, no en relación a la realidad real. Es en relación a la realidad matemática que el sistema del cálculo diferencial es una ficción.

Leibniz emplea también el término «ficción bien fundada», es una ficción bien fundada en relación a la realidad de las matemáticas. En otros términos, el cálculo diferencial moviliza conceptos que no pueden justificarse desde el punto de vista del álgebra clásico, o desde el punto de vista de la aritmética. Es evidente. Cantidades que no son nadas y que son iguales a cero son un sin sentido aritmético, eso no tiene ni realidad aritmética ni realidad algebraica. Se trata de una ficción. Entonces, en mi visión, Leibniz en absoluto quiere decir que el cálculo diferencial no designe nada real, lo que él quiere decir es que el cálculo diferencial es irreductible a la realidad matemática. Es entonces una ficción en ese sentido, pero precisamente en tanto es esa ficción puede hacernos pensar la existencia. En otros términos, el cálculo diferencial es una especie de unión de las matemáticas y de lo existente, es la simbólica de lo existente. Dado que es una ficción bien fundada en relación a la verdad matemática es, desde entonces, un medio de exploración fundamental –y real– de la realidad de la existencia.

Ustedes ven entonces lo que quiere decir «evanescente», «diferencia evanescente»: es cuando la relación continúa mientras los términos de la relación se han desvanecido. La relación *c/e* subsiste mientras que *c* y *e* se han desvanecido, es decir, coinciden con A. Así pues, ustedes han construido una continuidad a través del cálculo diferencial.

Leibniz se vuelve mucho más fuerte para decirnos que en el entendimiento de Dios, existe una continuidad entre el predicado «pecador» y la noción de Adán. Hay una continuidad por diferencia evanescente. Al punto que cuando crea el mundo, Dios no hace más que calcular. ¡Y qué cálculo! Evidentemente no un cálculo aritmético. Dios crea el mundo calculando. Dios calcula, el mundo se hace.

La idea de un Dios jugador la encontramos por todas partes. Siempre podemos decir que Dios ha hecho el mundo jugando, pero todo el mundo lo ha dicho. No es muy interesante. Sin embargo los juegos no se parecen. Hay un texto de Heráclito, donde la cuestión es el niño jugador que verdaderamente constituye al mundo. Él juega. Pero, ¿a qué juega? ¿A qué juegan los griegos y los niños griegos? Diversas traducciones suministran juegos diferentes.[15] Pero Leibniz no diría eso. Cuando se expresa sobre el juego, oscila entre dos explicaciones.

[15] Aquí Deleuze hace alusión al fragmento 760, pág 386: «*El tiempo es un*

Por un lado, a través de los problemas de empedrado, a caballo entre las matemáticas y la arquitectura. Estando dada una superficie, ¿con qué figura llenarla completamente? Problema más complicado: si toman una superficie rectangular y quieren empedrarla con círculos, no la llenarán completamente. ¿La llenarán completamente con cuadrados? Eso depende de la medida. ¿Con rectángulos? ¿Iguales o no iguales? Luego, si ustedes suponen dos figuras, ¿cuáles se combinan para llenar completamente un espacio? Si ustedes quieren empedrar con círculos, ¿con qué otra figura colmarán los vacíos? O bien ustedes consienten en no llenar todo. Ven ustedes que esto está muy ligado al problema de la continuidad. Si ustedes deciden no llenar todo, ¿en qué casos, con qué figuras y con cuáles combinaciones de figuras diferentes llegarán a llenar el máximo posible? Esto pone en juego inconmensurables, pone en juego incomparables. Los problemas de empedrado apasionan a Leibniz.

Él dice que Dios hace existir y elige el mejor de los mundos posibles, ya lo hemos visto. El mejor de los mundos posibles ha producido la crisis del leibnizianismo, ha producido el anti-leibnizianismo generalizado del siglo XVIII, ellos no han soportado la historia del mejor de los mundos posibles. Voltaire tenía razón, ellos poseían una exigencia filosófica que no era llenada evidentemente por Leibniz, particularmente desde el punto de vista de la política. Así pues, Voltaire no podía perdonar a Leibniz.[16] Pero si se lo lanza en la vía piadosa, ¿qué dice Leibniz cuando afirma que el mundo que existe es el mejor de los mundos posibles? Algo muy simple: como hay muchos mundos posibles, ellos no son composibles los unos con los otros, Dios elige el mejor, y el mejor no es aquel donde se sufre menos. El optimismo racio-

niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño», en la edición *Los filósofos presocraticos*, Tomo I, de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1994. Hemos elegido esta versión que escoge este modo de traducir la palabra *petteutiké*, ya que se trataba de un juego –con fichas o piezas como las damas– donde lo que más se destaca es el intento de bloquear, con el propio juego, el del adversario. También, si se prefiere, existe la traducción de Rodolfo Mondolfo, en la pág 37 el fragmento 52: *«El evo (aión) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino»*, en Rodolfo Mondolfo, *Heraclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1998.

[16] Cf. Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Edhasa, Barcelona, 2004.

nalista es al mismo tiempo de una crueldad infinita. No se trata en absoluto de un mundo donde no se sufriría, se trata del mundo que realiza el máximo de círculos. Si me atrevo a una metáfora inhumana, es evidente que el círculo sufre cuando no es más que una afección del polígono; imaginen el sufrimiento del reposo cuando no es más que una afección del movimiento.

Simplemente se trata del mejor de los mundos posibles porque realiza el máximo de continuidad. Otros mundos eran posibles, pero habrían realizado menos continuidad. Este mundo es el más bello, el más armonioso, únicamente bajo el peso de esta frase despiadada: porque efectúa la mayor continuidad posible. Si esto se hace al precio de vuestra carne y de vuestra sangre, poco importa. Como Dios no solamente es justo, es decir que persigue el máximo de continuidad, sino que al mismo tiempo es un coqueto, él quiere variar su mundo. Entonces Dios esconde esta continuidad. Introduce un segmento que debería estar en continuidad con aquel, lo pone en otro lugar para ocultar sus procedimientos. Uno no corre el riesgo de orientarse. Este mundo se hace sobre nuestras espaldas. Entonces, evidentemente el siglo XVIII no encuentra nada bien esta historia de Leibniz. Ven ustedes desde entonces el problema del empedrado: el mejor de los mundos será aquel en el que las figuras y las formas llenarán el máximo de espacio-tiempo dejando el menor vacío.

Segunda explicación de Leibniz, y aquí se hace todavía más fuerte: el juego de ajedrez. Entre la frase de Heráclito, que hace alusión a un juego griego y Leibniz, que hace alusión al juego de ajedrez, hay toda la diferencia que existe entre los dos juegos, en el momento mismo en que la fórmula común «Dios juega» podía hacer creer que se trata de una especie de beatitud. ¿Cómo concibe Leibniz el juego de ajedrez? El tablero es un espacio, las piezas son nociones. ¿Cuál es la mejor jugada en el ajedrez, o el mejor conjunto de jugadas? La mejor jugada o conjunto de jugadas es la que hace que un número determinado –y con valores determinados– de piezas mantengan u ocupen el máximo de espacio, siendo el espacio total el detentado por el tablero. Es preciso ubicar vuestros peones de tal manera que ellos comanden el máximo de espacio.[17]

[17] Cf. *Lettre à Rémond*, enero de 1716 (Gerhardt, *Philosophie*, págs. 668-669).

Aquí también hay una especie de principio de continuidad: el máximo de continuidad. ¿Por qué no son más que metáforas? ¿Qué es lo que no marcha tanto en la metáfora del juego de ajedrez como en la del empedrado? Es que en los dos casos ustedes hacen referencia a un receptáculo. Se presentan las cosas como si los mundos posibles rivalizaran para encarnarse en un receptáculo determinado. En el caso del empedrado, se trata de la superficie a empedrar; en el caso del juego de ajedrez, es el tablero. Pero en las condiciones de la creación del mundo, no hay receptáculo previo.

Así pues, es preciso decir que el mundo que pasa a la existencia es aquel que realiza por sí mismo el máximo de continuidad, es decir, que contiene la mayor cantidad de realidad o de esencia. No puedo decir de existencia, pues existirá el mundo que contiene, no la mayor cantidad de existencia, sino la mayor cantidad de esencia bajo las especies de la continuidad. Precisamente, la continuidad es el medio para contener el máximo de cantidad de realidad. Se trata de una visión muy bella, como filosofía.

En este parágrafo he respondido a la pregunta de qué es un análisis infinito. Aún no he respondido a la pregunta de qué es la composibilidad.

Clase III.
El ruido del mar
Teoría psico-matemática de las singularidades

29 de Abril de 1980

Hoy vamos a ver cosas divertidas, entretenidas, pero a la vez completamente delicadas.

Respondo a una pregunta sobre el cálculo diferencial. Me parece que no se puede decir que a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII hay algunas personas para las cuales el cálculo diferencial es un artificio y otras para las cuales representa algo real. No se puede decir eso pues el corte no está ahí.

Leibniz nunca ha dejado de decir que el cálculo diferencial es un puro artificio, es un sistema simbólico. Sobre ese punto todo el mundo está estrictamente de acuerdo. Allí donde comienza el desacuerdo es en la comprensión de lo que es un sistema simbólico. En cuanto a la irreductibilidad de los signos diferenciales a la realidad matemática, es decir a la realidad geométrica, aritmética y algebraica, todo el mundo está de acuerdo. La diferencia se produce desde el momento en que algunos piensan que el cálculo diferencial no es más que una convención –y una convención muy ambigua– y otros piensan que, al contrario, su carácter artificial en relación a la matemática le permite adecuarse a ciertos aspectos de la realidad física.

Leibniz nunca ha pensado que su análisis infinitesimal, su cálculo diferencial, bastaban para agotar el dominio del infinito tal como él lo concebía. Por ejemplo, existe lo que Leibniz llama el cálculo del *minimum* y del *maximum*, que no es en absoluto una dependencia del cálculo diferencial. El cálculo diferencial corresponde a un cierto orden de infinito. Leibniz es tan conciente de que un infinito cualitativo no puede ser aprehendido por el cálculo diferencial, que instaura otros modos de cálculo relativos a otros órdenes de infinito.

No es Leibniz quien ha liquidado esta dirección del infinito cualitativo, o incluso del infinito actual. Lo que ha cerrado esta vía ha sido la revolución kantiana. Es ella la que ha impuesto una cierta concepción de lo indefinido y ha dirigido la crítica más absoluta del infinito actual. Se debe a Kant, en absoluto a Leibniz.

En geometría, desde los griegos hasta el siglo XVII, ustedes tienen dos tipos de problemas. Por un lado los problemas cuya cuestión es encontrar líneas llamadas rectas y superficies llamadas rectilíneas, para los cuales la geometría y el álgebra clásicos bastaban. Tienen problemas y obtienen las ecuaciones necesarias, es la geometría de Euclides. Ya en los griegos, y ciertamente luego en la Edad Media, la geometría no va a dejar de encontrarse con un tipo de problema de otra naturaleza cuando hace falta buscar y determinar curvas y superficies curvilíneas. Es allí donde todos los geómetras estarán de acuerdo en que los métodos clásicos de la geometría y del álgebra ya no son suficientes. Ya los griegos tuvieron que inventar un método especial que se ha llamado método de agotamiento. Permite determinar las curvas y las superficies curvilíneas en tanto da ecuaciones de grados variables; en el límite, una infinidad de grados variables en la ecuación. Son estos problemas los que van a volver necesarios y a inspirar el descubrimiento y el modo en que el cálculo diferencial toma el relevo del viejo método de agotamiento.

Si ustedes ya unen un simbolismo matemático a una teoría, si no lo relacionan al problema por el cual fue producido, entonces ya no se puede comprender nada. El cálculo diferencial sólo tiene sentido si ustedes se encuentran frente a una ecuación en la que los términos están a potencias diferentes. Si no tienen esto, es un sin sentido hablar de cálculo diferencial. Está muy bien considerar la teoría que corresponde a un simbolismo, pero deben también considerar plenamente la práctica A mi parecer, no se pue-

de comprender nada sobre el análisis infinitesimal, ni puede estudiarse un fenómeno físico, si no se ve que todas las ecuaciones físicas son por naturaleza ecuaciones diferenciales.

Leibniz será muy firme. Descartes no disponía más que de la geometría y el álgebra, y de aquello que él mismo había inventado bajo el nombre de geometría analítica. Pero por más lejos que haya ido, esa invención le daba en rigor los medios para tomar las figuras y el movimiento bajo la forma rectilínea. Ahora bien, en el conjunto de los fenómenos de la naturaleza, que son finalmente fenómenos de tipo curvilíneo, eso no funciona. Descartes permanece en las figuras y el movimiento. Leibniz traducirá: decir que la naturaleza procede de manera curvilínea es lo mismo que decir que más allá de las figuras y del movimiento hay algo que es el dominio de las fuerzas.

Al nivel mismo de las leyes del movimiento, Leibniz va a cambiar todo gracias precisamente al cálculo diferencial. Dirá que lo que se conserva no es *mv*, no es masa y velocidad, sino mv^2. La única diferencia en la fórmula, la elevación de *v* a la potencia 2, se vuelve posible por el cálculo diferencial, porque permite la comparación de las potencias. Descartes no tenía el medio técnico de decir mv^2. Desde el punto de vista del lenguaje de la geometría, de la aritmética y el álgebra, mv^2 es un puro y simple sin sentido.

Con lo que se sabe en ciencia hoy en día, se puede siempre explicar que lo que se conserva es mv^2 sin hacer ninguna apelación al análisis infinitesimal. Es lo que se hace en los manuales de liceo. Pero para probarlo, y para que la fórmula tenga un sentido, se necesita todo el aparato del cálculo diferencial.

Intervención de Comtesse

Deleuze: El cálculo diferencial y la axiomática tienen un punto de encuentro, pero ese punto de encuentro es de perfecta exclusión. Históricamente, es muy tarde que se hace el estatuto riguroso del cálculo diferencial. ¿Qué quiere decir esto? Que todo lo que es convención es expulsado del cálculo diferencial.

¿Qué es artificio, incluso para Leibniz? Lo que es artificio es todo un conjunto de cosas: la idea de un devenir, la idea de un límite del devenir, la idea de una tendencia a aproximarse al límite. Todo eso es considerado por los matemáticos como nociones absolutamente metafísicas. La idea de que

hay un devenir cuantitativo, la idea del límite de ese devenir, la idea de que un infinito de pequeñas cantidades se aproximan al límite son consideradas como nociones absolutamente impuras, y por lo tanto como realmente no axiomáticas o no axiomatizables. Desde el comienzo, entonces, sea en Leibniz o sea en Newton y los sucesores, la idea del cálculo diferencial no es separable ni separada de un conjunto de nociones juzgadas no rigurosas y no científicas. Ellos mismos están dispuestos a reconocerlo.

Sucede que a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, el cálculo diferencial o el análisis infinitesimal va a recibir un estatuto rigurosamente científico. ¿A qué precio? Se expulsa toda referencia a la idea de infinito, a la idea de límite, a la idea de tendencia al límite. ¿Qué produce esto? Se va a dar una interpretación y un estatuto del cálculo que es muy curiosa, pues deja de operar con cantidades ordinarias y se le da una interpretación puramente ordinal. Desde entonces, deviene un modo de exploración de lo finito, de lo finito en tanto tal. Quien hace esto es un gran matemático, Weierstrass[1]. Pero es muy tardío. Hace una axiomática del cálculo, pero ¿a qué precio? Lo transforma completamente. Hoy, cuando se hace cálculo diferencial, no hay ya ninguna referencia a las nociones de infinito, de límite y de tendencia a aproximarse al límite, hay una interpretación estática, no hay ya ningún dinamismo en el cálculo diferencial. Se tiene una interpretación estática y ordinal. El infinito ha cambiado totalmente de sentido, de naturaleza, y finalmente es expulsado por completo. Hay que leer el libro de Vuillemin *Filosofía del álgebra*[2].

Este hecho es muy importante porque debe mostrarnos muy bien que hay oposición entre las relaciones diferenciales y la axiomática. Aún antes de la axiomatización todos los matemáticos estaban de acuerdo en decir que el cálculo diferencial interpretado como método de exploración del infinito

[1] Karl Weierstrass (1815-1897). Matemático alemán considerado entre los padres del análisis moderno. Sus obras pertenecen fundamentalmente al terreno de la teoría de funciones. La base de su obra es la teoría de las series de potencias y su continuación analítica de estas series. Sus *Obras completas* han sido editadas en cuatro volúmenes por la Academia de Ciencias de Berlín.

[2] Jules Vuillemin, *Introduction à la philosophie de l'algèbre*, PUF, Paris, tomo I, 1962.

era una convención impura. Leibniz era el primero en decirlo. Pero aún así, habría que saber entonces cuál era su valor simbólico en ese momento.

Una relación diferencial del tipo *dy/dx* se extrae de *x* y de *y*. Al mismo tiempo, *dy* no es nada en relación a *y*, es una cantidad infinitamente pequeña y *dx* no es nada en relación a *x*, es una cantidad infinitamente pequeña en relación a *x*. Por el contrario, *dy/dx* es algo. Pero es algo completamente distinto a *y/x*. por ejemplo, si *y/x* designa una curva, *dy/dx* designa una tangente –aún no importa cuál tangente–. Diría entonces que la relación diferencial es tal que no significa nada concreto en relación a aquello de lo que es derivada, es decir en relación a *x* y en relación a *y*, pero significa otra cosa en concreto, un *Z*, a través del cual asegura el paso a los límites.

Es exactamente como si dijera que el cálculo diferencial es completamente abstracto en relación a una determinación del tipo *a/b*, pero que en cambio determina un *c*, mientras que la relación axiomática es completamente formal desde todos los puntos de vista: si es formal en relación a *a* y *b*, tampoco determina un *c* que sería concreto. Por tanto, no asegura para nada un paso. Esta sería toda la oposición clásica entre génesis y estructura. La axiomática es verdaderamente la estructura común a una pluralidad de dominios.

La última vez estábamos en mi segundo gran título: «Sustancia, mundo y composibilidad».

La primera parte intentaba decir qué es lo que Leibniz llamaba el análisis infinito. La respuesta era que el análisis infinito cumple la condición siguiente: aparece en la medida en que la continuidad y las pequeñas diferencias o las diferencias evanescentes sustituyen a la identidad. Es cuando se procede por continuidad y diferencias evanescentes que el análisis deviene propiamente análisis infinito. Habría análisis infinito y habría materia de análisis infinito cuando me encuentro frente a un dominio que ya no está directamente regido por lo idéntico, por la identidad, sino por la continuidad y las diferencias evanescentes. Arribamos a una respuesta relativamente clara.

De allí el segundo aspecto del problema: ¿qué es la composibilidad, qué quiere decir que dos cosas son composibles o no composibles? Leibniz nos dice que Adán no pecador es posible en sí pero no es composible con el mundo existente. Reclama entonces una relación de composibilidad que él inventa. Sientan ustedes que esto está muy ligado a la idea de análisis infinito.

El problema es que lo incomposible no es lo mismo que lo contradictorio. Es complicado. Adán no pecador es incomposible con el mundo existente, habría necesitado otro mundo. Si decimos esto, yo no veo más que tres soluciones posibles para intentar caracterizar la noción de incomposibilidad.

Primera solución: se dirá que es necesario que de una manera u otra la incomposibilidad implique una especie de contradicción lógica. Es preciso que haya contradicción entre Adán no pecador y el mundo existente, sólo que esta contradicción no podría ser despejada más que en lo infinito, sería una contradicción infinita. Mientras que hay una contradicción finita entre círculo y cuadrado, hay una contradicción infinita entre Adán no pecador y el mundo. Ciertos textos de Leibniz van en este sentido.

Pero, una vez más, sabemos que es necesario prevenirse de los niveles de los textos de Leibniz. De hecho, todo lo que se ha dicho precedentemente implicaba que la composibilidad y la incomposibilidad son verdaderamente una relación original irreductible a identidad y contradicción. Más aún, hemos visto que el análisis infinito, en virtud de nuestra primera parte, no descubría lo idéntico como resultado de una serie infinita de pasos. Nuestro resultado de la vez pasada era que, lejos de descubrir lo idéntico al final de una serie, en el límite de una serie infinita de pasos, el análisis infinito reemplazaba el punto de vista de la identidad por el de la continuidad. Se trata entonces de otro dominio que el de identidad/contradicción.

Otra solución, que nombro muy rápidamente porque también la sugieren ciertos textos de Leibniz, es que esto va más allá de nuestro entendimiento porque nuestro entendimiento es finito. Desde entonces la composibilidad sería una relación original, pero no se sabría cuál es su raíz.

Leibniz nos aporta un nuevo dominio. No hay solamente lo posible, lo necesario y lo real. Existe lo composible y lo incomposible. Él pretendía cubrir toda una región del ser. He aquí la hipótesis que querría hacer. Leibniz es un hombre apremiado, escribe en todos los sentidos, en todas partes, no publica o publica muy pocas cosas durante su vida. Leibniz posee toda la materia, todos los materiales para dar una respuesta relativamente precisa a este problema. Puesto que es él quien lo inventa, forzosamente es él quien tiene la solución. Por otra parte, ¿qué es lo que ha hecho que él no agrupara todo esto? Creo que lo que va a dar una respuesta a este problema y al problema del análisis infinito y de la composibilidad es una teoría muy

curiosa que podría llamarse la teoría de las singularidades. Leibniz es sin dudas el primero en introducirla en filosofía.

La teoría de las singularidades está dispersa, está en todas partes. Leibniz es tan discreto que incluso corremos el riesgo de leer sus páginas y no ver que estamos de lleno dentro de ella. Me parece que la teoría de las singularidades tiene dos polos en Leibniz, habría que decir que es una teoría matemático-psicológica.

Nuestro trabajo de hoy responde a las siguientes preguntas. ¿Qué es una singularidad a nivel matemático y qué es lo que Leibniz crea ahí dentro? ¿Es verdad que él hace la primera gran teoría de las singularidades en matemática? Segunda cuestión: ¿qué es la teoría leibniziana de las singularidades psicológicas? Y última cuestión: ¿en qué sentido la teoría matemático-psicológica de las singularidades tal como está esbozaba en Leibniz nos da una respuesta a la pregunta por lo incomposible y, por lo tanto, a la cuestión del análisis infinito?

¿Qué es esta noción matemática de singularidad? ¿Por qué cayó? En filosofía es todo el tiempo así: hay algo que despunta en un momento y luego es dejado. Es el caso de una teoría que ha sido más que esbozada por Leibniz y que no ha tenido luego consecución, no ha tenido chance, no sigue. ¿Sería interesante para nosotros retomarla?

Yo estoy siempre partido entre dos cosas en cuanto a la filosofía. Por un lado, la idea de que no necesita de un saber especial y que en ese sentido cualquiera es apto en filosofía. Por otro y al mismo tiempo, que no se puede hacer si no se es sensible a una cierta terminología de la filosofía, terminología que siempre pueden crear, pero que no pueden crear haciendo cualquier cosa. Deben saber qué son términos como: categorías, concepto, idea, *a priori*, *a posteriori*. Exactamente como no se puede hacer matemática si no se sabe qué es *a*, *b*, *xy*, variables, constantes, ecuaciones. Hay un mínimo.

El término «singular» existe desde siempre en un cierto vocabulario lógico. «Singular» se dice por diferencia y en relación a «universal». Hay otra pareja de nociones: «particular» que se dice en referencia a «general». Lo singular y lo universal, lo particular y lo general están en relación. ¿Qué hace que un juicio de singularidad no sea lo mismo que un juicio llamado particular ni lo mismo que un juicio llamado general? Justamente, lo que digo es que, formalmente, singular era pensado en referencia a universal en la lógica clásica.

Pero eso no necesariamente agota una noción. ¿En relación con qué ponen los matemáticos la expresión «singularidad» cuando la emplean? Hay que dejarse guiar por las palabras. Hay una etimología filosófica, o bien una filología filosófica. Singular en matemática se distingue o se opone a regular. Lo singular es lo que sale de la regla.

Hay otra pareja de nociones empleadas por los matemáticos: *remarcable* y *ordinario*. Los matemáticos nos dicen que hay singularidades remarcables y singularidades que no son remarcables. Pero para nuestra comodidad, Leibniz no hace todavía esta distinción entre lo singular no remarcable y lo singular remarcable, emplea como equivalentes singular, remarcable y notable. De modo que, cuando encuentren la palabra «notable» en Leibniz, díganse que necesariamente hay un guiño, que eso no quiere decir muy conocido; Leibniz preña la palabra de una significación insólita. Cuando hable de una percepción notable, díganse que está diciendo algo.

He aquí que las matemáticas representan ya un viraje en relación a la lógica El uso matemático del concepto de singularidad lo orienta sobre una relación con lo ordinario o lo regular y ya no con lo universal. Se nos invita a distinguir lo que es singular de lo que es ordinario o regular.

¿Por qué nos interesa esto? Supongan alguien que dice que en la filosofía hay algo que no funciona porque la teoría de la verdad se ha engañado siempre. Uno se ha preguntado ante todo qué era lo verdadero y qué lo falso, pero ustedes saben que lo que cuenta en un pensamiento no es lo verdadero y lo falso, sino lo singular y lo ordinario. ¿Qué es singular, qué remarcable, qué es ordinario en un pensamiento? Pienso en Kierkegaard quien, más bien tarde, dirá que la filosofía ha ignorado siempre la importancia de una categoría que es la de «lo interesante»[3]. Quizás no es verdad que la filosofía lo haya ignorado. Hay al menos un concepto filosófico-matemático de la singularidad que tal vez tiene algo interesante para decirnos sobre el concepto de «interesante».

Este gran golpe matemático consiste en que la singularidad ya no es pensada en relación a lo universal, sino en relación a lo ordinario o lo regular.

[3] Esta noción de «lo interesante» aparece en varios escritos de Kierkegaard. Como un ejemplo, véase el curioso epílogo a su «Punto de vista». Sören Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid, 1985, pág. 129 y sig.

Lo singular es lo que se sale de lo ordinario y de lo regular. Y decir eso ya va muy lejos, pues indica que desde entonces se quiere hacer de la singularidad un concepto filosófico, más alla de encontrar las razones para hacerlo en un dominio favorable, es decir la matemática.

Ahora bien, ¿en qué caso nos habla la matemática de lo singular y de lo ordinario? La respuesta es simple: a propósito de ciertos puntos tomados en una curva –no necesariamente pero principalmente en una curva– o, mucho más generalmente, a propósito de una figura. Podrá decirse que una figura comporta por naturaleza puntos singulares y otros que son regulares u ordinarios. ¿Por qué una figura? Porque una figura es algo determinado. ¡Entonces lo singular y lo ordinario formarían parte de la determinación! ¡Hombre, eso sería interesante! Ven ustedes que a fuerza de no decir nada y de patinar se avanza mucho. ¿Por qué no definir toda determinación, la determinación en general, diciendo que es una combinación de singular y de ordinario? ¿Puede ser?

Tomo una figura muy simple, un cuadrado. Vuestra exigencia legítima sería preguntarme qué son los puntos singulares de un cuadrado. Hay cuatro, los puntos singulares de un cuadrado son los cuatro vértices: *a*, *b*, *c*, *d*. Vamos a buscar definir la singularidad, pero permanecemos en ejemplos. Hacemos una búsqueda infantil; hablamos de matemáticas, pero no sabemos una palabra de eso. Sabemos bien que un cuadrado tiene cuatro lados. Hay entonces cuatro puntos singulares que son *extremum*, son los puntos que marcan precisamente que una línea recta terminó y que otra, de orientación diferente, a 90°, comienza. ¿Qué serán los puntos ordinarios? Serán la infinidad de los puntos que componen cada lado del cuadrado. Las cuatro extremidades serán llamadas puntos singulares. Pregunta: ¿cuántos puntos singulares les da un cubo? Veo vuestro estupor consternado. Hay ocho puntos singulares en un cubo. He aquí lo que, en la geometría más elemental, podremos llamar los puntos singulares: los puntos que marcan la extremidad de una línea recta. Yo opondría entonces los puntos singulares y los puntos ordinarios. Pero ustedes sienten que esto no es más que el principio. ¿Puedo decir que los puntos singulares son necesariamente *extremum*? Quizás no, pero supongamos que a primera vista puedo decir algo así.

Para una curva esto se pone feo. Tomemos el ejemplo más simple: un arco de círculo, a vuestra elección cóncavo o convexo. Abajo hago un se-





gundo arco, convexo si el otro es cóncavo, cóncavo si el otro es convexo. Ambos se encuentran en un punto. Trazo abajo una línea recta que llamo, conforme a la naturaleza de las cosas, la ordenada. Elevo mis perpendiculares a la ordenada. Es un ejemplo de Leibniz en un texto de título exquisito, *Tantanem anagogicum*[4], que quiere decir ensayos anagógicos. Es un pequeño opúsculo de siete páginas escrito en latín. *AB* tiene entonces dos características. Primer punto: es el único segmento elevado a partir de la ordenada que es único, todos los otros tienen, como dice Leibniz, un doble, su pequeño gemelo. En efecto, *xy* tiene su espejo, su imagen en *x'y'*. Sólo *AB* es único, sin gemelo. Segundo punto: *AB* puede ser llamado tanto un *maximum* o un *minimum*; *maximum* en relación a uno de los arcos de círculo, *minimum* en relación al otro. ¡Uf! Han comprendido todo, ¿no? Yo diría que *AB* es una singularidad.

He introducido el ejemplo de la curva más simple, un arco de círculo. Es un poco más complicado. Lo que he mostrado es que el punto singular no está necesariamente ligado, restringido al *extremum*, puede muy bien estar en el medio. En este caso lo está, y se trate de un *minimum*, de un *maximum*, o de ambos a la vez, en cualquier caso de allí surge la importancia de un cálculo que Leibniz contribuirá a llevar muy lejos y que llamará el cálculo de los máximos y de los mínimos. Aún hoy ese cálculo tiene una importancia inmensa, por ejemplo en los fenómenos de simetría, en los fenómenos físicos, en los fenómenos ópticos.

Diría entonces que mi punto *A* es un punto singular; todos los otros son ordinarios o regulares. Son ordinarios o regulares de dos maneras: están abajo del *máximo* y arriba del *mínimo*, y finalmente existen por duplicado. Entonces se precisa un poco esta noción de «ordinario».

Otro caso, una singularidad en otro caso, un nuevo esfuerzo: tomen una curva compleja. ¿Qué es lo que llamaremos sus singularidades? Las singularidades de una curva compleja son, en lo más simple, los puntos en vecindad. Ustedes saben que la noción de vecindad, que es muy diferente de la noción de contigüidad en matemática, es una noción clave en todo el dominio de la topología. Y es la noción de singularidad la que es capaz de hacernos compren-

[4] G. W. Leibniz, *Essai anagogique dans la recherche des causes* (Gerhardt, *Philosophie*, VII).

der qué es la vecindad. Así pues, en vecindad de una singularidad algo cambia: la curva crece o decrece. Llamaría singularidades a esos puntos de crecimiento o decrecimiento. Lo ordinario es la serie, lo que está entre dos singularidades, lo que va de la vecindad de una singularidad a la vecindad de otra.

Captamos algo así como relaciones, como asociaciones muy extrañas. ¿No tiene la filosofía llamada clásica su suerte relativamente atada a la de la geometría, la aritmética y el álgebra clásicos, es decir a las figuras rectilíneas? Me dirán que las figuras rectilíneas ya comprenden puntos singulares, de acuerdo. Pero una vez que he descubierto y construido la noción matemática de singularidad es que puedo decir que ya estaba en las figuras rectilíneas más simples. Jamás esas figuras me habrían dado una ocasión consistente, una necesidad real de construir la noción de singularidad. Es al nivel de las curvas complejas que ella se impone naturalmente. Una vez que la he encontrado al nivel de las curvas complejas, entonces sí vuelvo hacia atrás y puedo decir: «¡Ah!, ya estaba en un arco de círculo, ya estaba en un figura simple como el cuadrado rectilíneo». Antes no podía.

Les leo un pequeño texto tardío de Poincaré[5], que se ocupará mucho de la teoría de las singularidades que va a desarrollarse durante todo el siglo XVIII y el XIX. Hay dos tipos de trabajos de Poincaré, trabajos lógicos y filosóficos y trabajos matemáticos. Él mismo es ante todo matemático. Hay un estudio de Poincaré sobre las ecuaciones diferenciales[6]. Leo un fragmento sobre los tipos de puntos singulares en una curva, que remiten a una función o a una ecuación diferencial. Nos dice que hay cuatro tipos de puntos singulares. En primer lugar, los cuellos, que son los puntos por donde pasan dos y sólo dos curvas definidas por la ecuación. La ecuación diferencial es tal que, en vecindad de ese punto, va a definir y va a hacer

[5] Henri Poincaré (1854-1912). Físico y matemático francés. Hizo importantes descubrimientos en las ecuaciones diferenciales, la topología, la probabilidad y la teoría de las funciones. Destacó por su desarrollo de las llamadas funciones fuchsianas, y por sus contribuciones a la mecánica analítica. Además es un anticipador de la teoría del caos. Entre sus libros destacan: *La ciencia y la hipótesis* (1903), *El valor de la ciencia* (1905), *Ciencia y método* (1908) y *Los fundamentos de la ciencia* (1902-1908).

[6] Se trata de un trabajo presentado a la *Académie* en 1880 y publicado en el *Journal de Mathématiques pures et apliquées.*

pasar dos y sólo dos curvas. He aquí un tipo de singularidad. Segundo tipo de singularidad: los nudos, donde vienen a cruzarse una infinidad de curvas definidas por la ecuación. Tercer tipo de singularidad: los focos, alrededor de los cuales esas curvas giran aproximándoseles a la manera de un espiral. Finalmente, cuarto tipo de singularidad: los centros, alrededor de los cuales las curvas se presentan bajo forma de ciclo cerrado.

Y Poincaré explica en la conclusión de su escrito que uno de sus grandes méritos matemáticos es haber puesto la teoría de las singularidades en relación con la teoría de las funciones o de las ecuaciones diferenciales.

¿Por qué cito este texto de Poincaré? Es que encontrarían en Leibniz las nociones equivalentes. Se dibuja allí un paisaje muy curioso, con los cuellos, los focos, los centros. Es verdaderamente como una especie de astrología o de geografía matemática.

Ven ustedes que se ha ido de lo más simple a lo más complejo. Al nivel de un simple cuadrado, de una figura rectilínea, las singularidades eran *extremum*. Al nivel de una curva simple, tienen singularidades aún más fáciles de determinar, cuyo principio de determinación era fácil: la singularidad era el único caso que no tenía gemelo o el caso en que *maximum* y *minimum* se identificaban. Y tienen singularidades más complejas cuando pasan a curvas más complejas. Así pues, el dominio de las singularidades es, propiamente hablando, infinito.

Mientras ustedes tengan que trabajar con problemas llamados rectilíneos, es decir donde se trata de determinar rectas o superficies rectilíneas, no tendrán necesidad del cálculo diferencial. Lo necesitarán cuando se encuentren frente a la tarea de determinar curvas y superficies curvilíneas.

¿Qué quiere decir esto, en qué la singularidad está ligada al cálculo diferencial? Es que el punto singular es el punto en vecindad del cual la relación diferencial *dy/dx* cambia de signo. Por ejemplo, el vértice relativo de una curva antes de que descienda. ¿En qué medida la relación diferencial cambia de signo en ese sitio? En la medida en que deviene, en vecindad de ese punto, igual a cero o a infinito. Reencuentran aquí el tema del *minimum* y el *maximum*.

Todo este conjunto apunta a señalar el tipo de relación entre singular y ordinario. Ustedes definirán lo singular en función de los problemas curvilíneos, en referencia al cálculo diferencial y en esta tensión u oposición

entre punto singular y punto ordinario, o punto singular y punto regular. Esto es lo que los matemáticos nos suministran como material de base. Y una vez más, si es verdad que en los casos más simples lo singular es la extremidad, en otros casos simples es el *maximum* o el *minimum*, o incluso los dos a la vez, las singularidades desarrollan relaciones cada vez más complejas al nivel de las curvas cada vez más complejas.

Retengo la fórmula siguiente: una singularidad es un punto extraído o determinado sobre una curva, es un punto en vecindad del cual la relación diferencial cambia de signo; y el punto singular tiene por propiedad prolongarse sobre toda la serie de los ordinarios que de él dependen hasta la vecindad de las singularidades siguientes. Así pues, digo que la teoría de las singularidades es inseparable de una teoría o de una actividad de prolongamiento.

¿No serían estos elementos para una posible definición de la continuidad? Yo diría que la continuidad o lo continuo es el prolongamiento de un punto remarcable sobre una serie ordinaria hasta la vecindad de la singularidad siguiente. De pronto estoy muy contento porque tengo finalmente una primera definición hipotética de lo que es lo continuo. Es tanto más extraño ya que para obtener esta definición de lo continuo me he servido de lo que en apariencia introduce una discontinuidad, es decir una singularidad en la que algo cambia. Ahora bien, lejos de que se oponga, es ella la que me permite esta definición aproximativa.

Leibniz nos dice que todos sabemos que tenemos percepciones. Por ejemplo, que vemos el rojo o escuchamos el ruido del mar. Esas son percepciones. Deberíamos reservarles un nombre especial pues son conscientes. Es la percepción dotada de consciencia, es decir la percepción percibida como tal por un yo. La llamamos apercepción, como apercibir, pues se trata en efecto de la percepción que yo percibo. Una apercepción significa una percepción consciente.

Leibniz nos dice que desde entonces hace falta que haya percepciones inconscientes de las que no nos apercibimos. Se las llama las pequeñas percepciones. ¿Por qué le hacen falta? Leibniz da dos razones.

En primer lugar, nuestras apercepciones, nuestras percepciones conscientes son siempre globales. Aquello de lo cual nos apercibimos es siempre un todo. Lo que captamos a través de la percepción consciente son totalida-

des relativas. Ahora bien, puesto que hay todo, es preciso que haya partes. Este es un razonamiento que Leibniz hace constantemente, lo erige a la altura de un principio: si existe lo compuesto, es preciso que exista lo simple. Esto no es obvio, ¿comprenden lo que quiere decir? Quiere decir que no hay lo indefinido y que esto implica –esto es aún menos obvio– lo infinito actual. Es preciso que haya lo simple puesto que hay lo compuesto. Hay personas que pensarán que todo está compuesto al infinito, serán los partidarios de lo indefinido; pero Leibniz piensa por otras razones que lo infinito es actual, por tanto es preciso que haya lo simple. Desde entonces, puesto que percibimos el ruido global del mar cuando estamos sentados sobre la playa, es preciso que tengamos pequeñas percepciones de cada ola y, aún más, de cada gota de agua. ¿Por qué? Es una especie de exigencia lógica, se verá lo que quiere decir.

El mismo razonamiento que hace al nivel del todo y de las partes lo hace también invocando esta vez no un principio de totalidad, sino de causalidad: lo que percibimos es siempre un efecto, es preciso que haya causas; y es preciso que las causas mismas sean percibidas, sino el efecto no lo sería. Esta vez las gotitas ya no son las partes que componen la ola, y las olas las partes que componen el mar, sino que intervienen como las causas que producen un efecto. Ustedes me dirán que no hay gran diferencia, pero señalo justamente que, en todos los textos, Leibniz está llevado a hacer coexistir perpetuamente dos argumentos distintos: un argumento fundado sobre la causalidad y un argumento fundado sobre las partes, relación causa-efecto y relación parte-todo.

He aquí entonces que nuestras percepciones conscientes nadan en un flujo de pequeñas percepciones inconscientes. Por una parte, es preciso que sea así lógicamente, en virtud de los principios y de sus exigencias, pero los grandes momentos ocurren cuando la experiencia acude a confirmar la exigencia de los grandes principios. Cuando se produce la más bella coincidencia de los principios y de la experiencia, la filosofía conoce el momento de su felicidad, incluso si implica la desgracia personal del filósofo. En ese momento el filósofo dice: «Todo está bien, todo es como debe ser».

Entonces, haría falta que la experiencia me muestre que, en ciertas condiciones de desorganización de mi consciencia, las pequeñas percepciones fuerzan su puerta y me invaden. Cuando mi consciencia se relaja soy inva-

dido por las pequeñas percepciones, que sin embargo no devienen percepciones conscientes, apercepciones, pues mi consciencia es desorganizada. En ese momento, una oleada de pequeñas percepciones inconscientes me invaden. Y no es que esas pequeñas percepciones dejan de ser inconscientes, soy yo el que dejo de ser consciente. Pero las vivo, hay una vivencia inconsciente. No las represento, no las distingo, pero están ahí, hormiguean.

¿En qué casos? Me dan un gran golpe en la cabeza. El aturdimiento es un ejemplo que retorna todo el tiempo en Leibniz. Estoy aturdido, me desvanezco y llega una oleada de pequeñas percepciones inconscientes, un rumor en mi cabeza. Rousseau conocía a Leibniz y hará la cruel experiencia de desvanecerse habiendo recibido un fuerte golpe. Relata su retorno y el hormigueo de pequeñas percepciones en un texto muy célebre de las *Fantasías de un paseante solitario*[7] que trata del retorno al conocimiento.

Busquemos experiencias de pensamiento. No tenemos siquiera que hacer esa experiencia de pensamiento, se sabe que es así. Buscamos a través del pensamiento el tipo de experiencia que corresponde al principio del desvanecimiento. El dormir sin soñar, dice Leibniz, que está lleno de pequeñas percepciones. Va mucho más lejos y dice: ¿no sería eso la muerte?[8] Esto va a plantear problemas en teología. La muerte sería el estado de un viviente que no dejaría de vivir, sería una catalepsia –es Edgar Poe–, simplemente uno se reduce a pequeñas percepciones. Y una vez más, no es que ellas invadan mi consciencia, sino que es mi consciencia la que se dilata, la que pierde su propio poder, la que se diluye pues pierde consciencia de sí, pero muy extrañamente deviene consciencia infinitamente pequeña de las pequeñas percepciones inconscientes. Eso sería la muerte. En otros términos, la muerte no es otra cosa que un envolvimiento; las percepciones dejan de ser desarrolladas en percepciones conscientes, se envuelven en infinidad de pequeñas percepciones.



¿Alcanza con decir sólo eso de la percepción? No. Y aquí de nuevo, el genio de Leibniz. Hay una psicología firmada «Leibniz», ha sido una de las primeras teorías del inconsciente. He hablado bastante de esto para que

[7] J. J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza, Madrid, 1988.

[8] Sobre el aturdimiento, el sueño y la muerte, cf. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pág 121.

comprendan que se trata de una teoría del inconsciente que no tiene absolutamente nada que ver con la de Freud. Todo esto para decir qué es lo que hay de nuevo en Freud. Evidentemente no se trata de la hipótesis de un inconsciente, que fue hecha por numerosos autores, sino de la manera en que lo concibe. Ahora bien, en la descendencia de Freud se encontrarán fenómenos muy extraños de retorno a una concepción leibniziana, pero de esto hablaría dentro de un rato.

Ahora bien, comprendan que no puedo decir de la percepción solamente lo que ya he dicho, pues según Leibniz el alma tiene dos facultades fundamentales: la apercepción consciente, que está compuesta de pequeñas percepciones inconscientes y lo que llama la apetición, el apetito, el deseo. Estamos hechos de deseos y de percepciones. Ahora bien, si las percepciones globales están hechas de una infinidad de pequeñas percepciones, las apeticiones o grandes apetitos están hechas de una infinidad de pequeñas apeticiones. Ven ustedes que las pequeñas apeticiones son los vectores correspondientes a las pequeñas percepciones. Deviene un inconsciente muy extraño: la gota del mar, a la cual corresponde la gota de agua, a la cual corresponde una pequeña apetición en aquel que tiene sed. ¿Qué es lo que hago cuando digo: «Dios mío, tengo sed, tengo sed»? Expreso groseramente un resultado global de las miles y miles de pequeñas percepciones que me trabajan y de las miles y miles de pequeñas apeticiones que me atraviesan.

A principios del siglo XX, un gran biólogo español caído en el olvido, Turró[9], hizo un libro intitulado en francés *Les origines de la connaissance* (1914)[10]. Ese libro es extraordinario, Turró tiene una formación puramen-

[9] Ramón Turró i Darder, biólogo y filósofo español (1854-1926). Realizó estudios de medicina, veterinaria y filosofía. Postuló que la experiencia sensorial de las personas es determinante para la auténtica percepción objetivante de la realidad, es decir, que existe una estrecha relación entre los fenómenos fisiológicos y los psíquicos. Expuso sus ideas en numerosas obras, entre ellas *Filosofía crítica* (1917) y *La base trófica de la inteligencia* (1918).

[10] Existe una vieja edición castellana de este libro prologada por Miguel de Unamuno. Cf. Ramón Turró, *Orígenes del conocimiento: el hambre*, Editorial E.M.C.A., Bs. As., 1945.

te biológica, pero uno se dice que se trata de Leibniz que se ha reanimado. Turró afirmaba que cuando decimos: «Tengo hambre», se trata realmente de un resultado global, de lo que él llama una sensación global. El hambre global y los pequeños hambres específicos son los conceptos que emplea. Dice que el hambre como fenómeno global es un efecto estadístico. ¿De qué está compuesto el hambre como sustancia global? De mil pequeños hambres: hambre de sales, hambre de sustancias proteicas, hambre de grasas, hambre de sales minerales, etc... Cuando digo: «Tengo hambre», dice Turró, hago literalmente la integral o la integración de esos mil pequeños hambres específicos. Los pequeños diferenciales son los diferenciales de la percepción consciente. La percepción consciente es la integración de las pequeñas percepciones. Muy bien. Ven ustedes que las mil pequeñas apeticiones son los mil hambres específicos.[11]



Y Turró continúa, pues hay igualmente algo extraño al nivel animal. ¿Cómo sabe el animal qué le hace falta? El animal ve cualidades sensibles, se les echa encima y come. Todos comemos cualidades sensibles. La vaca come verde, no come hierba. Sin embargo, no come cualquier verde pues reconoce el verde de la hierba y no come más que ese verde. El carnívoro no come prótidos, no ve prótidos, come la cosa que ha visto. Al nivel más simple, el problema del instinto es: ¿cómo se explica que las bestias coman aproximadamente aquello que les conviene? En efecto, las bestias ingieren en una comida la cantidad de grasas, la cantidad de sal, la cantidad de prótidos necesarias para el equilibrio de su medio interior[12]. ¿Qué es su medio interior? Es el medio de todas las pequeñas percepciones y pequeñas apeticiones. ¡Qué extraña comunicación entre la consciencia y el inconsciente! Cada especie come aproximadamente lo que le hace falta. Salvo los errores trágicos o cómicos que invocan siempre los enemigos del instinto, los gatos por ejemplo, que van justo a comer lo que los va a envenenar. Pero es raro. Es el problema del instinto.

Esta psicología a la Leibniz invoca las pequeñas apeticiones que invisten pequeñas percepciones. La pequeña apetición produce el investimento psíquico de la pequeña percepción ¿Qué mundo va a producir esto? Uno no

[11] Cf. Ramón Turró, *op. cit.*, capítulo II: «Naturaleza de la sensación del hambre».
[12] *Ibídem*, págs. 67-72.

deja de pasar de una pequeña percepción a otra, incluso sin saberlo. Nuestra consciencia permanece en las percepciones globales y en los grandes apetitos. «Tengo hambre», pero cuando digo eso hay toda suerte de pasajes, de metamorfosis: mi pequeño hambre de sal que pasa a otro hambre, pequeño hambre de prótidos, pequeño hambre de prótidos que pasa a pequeño hambre de grasas o todo lo que se mezcla, son heterogéneos. ¿Qué es lo que hacen los niños que comen tierra? ¿Por qué milagro comen de la tierra cuando tienen necesidad de la vitamina que esa tierra contiene? Eso debe ser instinto. ¡Son monstruos! Pero Dios ha hecho incluso a los monstruos en armonía.

¿Cuál es entonces el *status* de la vida psíquica inconsciente? Le ha sucedido a Leibniz reencontrar el pensamiento de Locke, y Locke había escrito un libro que se llamaba *Ensayo sobre el entendimiento humano*[13]. Leibniz estuvo muy interesado por Locke, sobre todo porque encontraba que se equivocaba en todo. Leibniz se divirtió haciendo un libro que intituló *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*[14], libro en el cual mostraba, capítulo por capítulo, que Locke era un débil. No tenía razón, pero era un gran crítico. Después no lo publicó. Fue una reacción moral muy honesta de su parte porque en ese tiempo Locke muere. Todo su gran libro estaba terminado y lo deja de lado, lo envió a sus compinches.

Cuento todo esto porque Locke, en sus mejores páginas, construye un concepto del que voy a dar el término inglés: *uneasyness*. Se trata, sumariamente, del malestar, del estado de malestar. Locke trata de explicar que este es el gran principio de la vida psíquica. Y ustedes ven que es muy interesante porque nos libera de las banalidades sobre la búsqueda del placer o de la felicidad. A grosso modo, Locke dice que es quizás posible que uno busque placer, que busque felicidad, pero que no se trata de eso, que hay una especie de inquietud de lo viviente. Lanza el concepto psicológico de inquietud. Ya no se trata de la angustia. No se está ni sediento de placer, ni sediento de felicidad, ni angustiado, él tiene la impresión de que, ante todo, uno está inquieto. Uno no se queda nunca en su lugar. Y Leibniz dice, en una página muy bella, que siempre se puede intentar traducir ese concepto, pero que finalmente es muy difícil hacerlo. Esa palabra funciona bien en inglés, un

[13] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1986.
[14] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit..

inglés percibe inmediatamente lo que es. Nosotros hablaríamos de una persona nerviosa. Ven ustedes cómo él toma a Locke y cómo va a transformarlo. ¿Qué es ese malestar de lo viviente? No es en absoluto su desgracia. Se trata de que, incluso cuando está inmóvil, incluso cuando tiene su percepción consciente bien encuadrada, algo hormiguea: las pequeñas percepciones y las pequeñas apeticiones que invisten esas pequeñas percepciones fluentes. Percepciones y apetitos fluentes no dejan de moverse.

Entonces si hay un Dios –y Leibniz está persuadido de que lo hay–, esta *uneasyness* será tan poco una desgracia, que ella hará uno con la tendencia a desarrollar el *maximum* de percepción. Y el desarrollo del *maximum* de percepción definirá una especie de continuidad psíquica –reencontramos el tema de la continuidad–, es decir un progreso indefinido de la consciencia.

¿En dónde reside la desgracia? Es que siempre puede haber malos encuentros. Es como cuando la piedra tiende a caer. La piedra tiende a caer siguiendo una vía que es recta, pero puede encontrar un peñasco que la pulverice o la haga estallar. Se trata de un accidente ligado a la ley de la pendiente mayor, pero esto no quita que la ley de la pendiente mayor es lo mejor. Vemos bien lo que quiere decir.[15]

He aquí entonces un inconsciente definido por las pequeñas percepciones. Las pequeñas percepciones son a la vez percepciones infinitamente pequeñas y los diferenciales de la percepción consciente. Y los pequeños apetitos son a la vez apetitos inconscientes y los diferenciales de la apetición consciente. Hay una génesis de la vida psíquica a partir de los diferenciales de la consciencia. De allí que el inconsciente leibniziano sea el conjunto de los diferenciales de la consciencia, es la totalidad infinita de los diferenciales de la consciencia. Esta idea es fundamental. La gota de agua y el apetito por ella, los pequeños hambres específicos, el mundo del aturdimiento, todo eso hace un mundo raro.

Abro un paréntesis muy rápido. Este inconsciente tiene una larga historia en la filosofía. Puede decirse a grosso modo que se trata en efecto del descubrimiento y la puesta en teoría de un inconsciente propiamente diferencial. Ustedes ven que este inconsciente está muy ligado al análisis infinitesimal, por eso yo hablaba de un dominio psico-matemático. Del

[15] Cf. *Ibídem*, pág 220.

mismo modo que hay diferenciales de la curva, hay diferenciales de la consciencia. Ambos dominios, el psíquico y el matemático, simbolizan. Si busco el linaje, es Leibniz quien lanza la gran idea, la primera gran teoría de este inconsciente diferencial. Luego no se detendrá, hay una tradición muy larga de esta concepción diferencial del inconsciente en base a pequeñas percepciones y apeticiones. Culminará con un autor muy grande que extrañamente ha sido siempre desconocido en Francia, un post-romántico alemán que se llama Fechner. Es un discípulo de Leibniz que desarrollará la concepción del inconsciente diferencial.[16]

¿Qué es lo que aporta Freud? Ciertamente no el inconsciente, que tenía ya una muy fuerte tradición teórica. No es que para Freud no haya apeticiones inconscientes, hay también deseos inconscientes. Ustedes recuerdan que en Freud existe la idea de que la representación puede ser inconsciente y en otro sentido el afecto también puede serlo. Esto concuerda con percepción y apetición. La novedad de Freud es que concibe el inconsciente –y digo una cosa realmente elemental para marcar una gran diferencia– en una relación de conflicto o de oposición con la consciencia, y no en una relación diferencial. Es completamente diferente concebir un inconsciente que expresa diferenciales de la consciencia y concebir un inconsciente que expresa una fuerza que se opone a la consciencia y entra en conflicto con ella. En otros términos, en Leibniz existe entre la consciencia y el inconsciente una relación de diferencia a través de diferencias evanescentes, mientras que en Freud hay una relación de oposición entre fuerzas, se trata realmente de fuerzas antagonistas. Podría decir que el inconsciente atrapa representaciones, las arranca a la consciencia.

Puede decirse que filosóficamente Freud depende de Kant y de Hegel. Es evidente. Quien había orientado explícitamente el inconsciente en el sentido de un conflicto de voluntad y ya no como diferencial de la percepción fue la escuela de Schopenhauer, que Freud conocía admirablemente y que descendía de Kant. Así pues, es necesario salvaguardar la originalidad

[16] Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Físico alemán. Considerado el padre de la Psicofísica, fue un destacado precursor de la Psicología Experimental contemporánea. Cf. Fechner, «Le petit livre de la vie après la mort», en *Patio VIII*, Ed. de l'Eclat, 1836.

de Freud, aunque en efecto él tiene una preparación en ciertas filosofías del inconsciente que no son ciertamente de la corriente leibniziana.

Retomamos. Nuestra percepción consciente está compuesta de una infinidad de pequeñas percepciones, nuestro apetito consciente está compuesto de una infinidad de pequeños apetitos. Leibniz está haciendo una operación extraña, y si uno no se contuviera, inmediatamente tendría ganas de protestar. Podríamos decirle que estamos de acuerdo con que la percepción tiene causas y con que esas causas no son ellas mismas percibidas. Por ejemplo, mi percepción del verde o de cualquier otro color implica toda suerte de vibraciones físicas, y esas vibraciones físicas no son ellas mismas percibidas. Pero ¿con qué derecho concluye Leibniz que esas causas elementales son ellas mismas objetos de percepciones infinitamente pequeñas? ¿Y qué quiere decir cuando dice que nuestra percepción consciente está compuesta de una infinidad de pequeñas percepciones, exactamente como la percepción del ruido del mar está compuesta de la percepción de todas las gotas de agua?

Si miran de cerca los textos, ocurre algo muy curioso. Estos textos dicen dos cosas diferentes, de las cuales una es dicha manifiestamente por simplificación y la otra expresa el verdadero pensamiento de Leibniz. Hay dos rúbricas.

Unos textos están bajo la rúbrica parte-todo. Eso quiere decir que la percepción consciente es siempre la de un todo y que esta percepción de un todo supone no solamente partes infinitamente pequeñas, sino el hecho de que esas partes infinitamente pequeñas sean ellas mismas percibidas. En este caso, entonces, en la fórmula «La percepción consciente está hecha de pequeñas percepciones», «está hecha» es igual a «está compuesta de». Leibniz se expresa así muy a menudo. De otro modo no se sentiría el todo, es decir que si no existieran esas pequeñas percepciones no se tendría consciencia del todo. El órgano de los sentidos opera una totalización de las pequeñas percepciones. El ojo es el que totaliza una infinidad de pequeñas vibraciones, y desde entonces compone con ellas una cualidad global que llamo «el verde», «el rojo», etc. El texto es claro, se trata de la relación todo-partes.

Cuando Leibniz quiere ir rápido prefiere hablar así, pero cuando realmente quiere explicar las cosas, habla de otro modo, dice que la percepción consciente deriva de las pequeñas percepciones. No es lo mismo «está compuesto de» que «deriva de». En un caso tienen la relación partes-todo, en el

otro una relación totalmente de otra naturaleza. ¿Qué otra naturaleza? La relación de derivación, lo que se llama una derivada. También esto nos conduce al cálculo infinitesimal: la percepción consciente deriva de la infinidad de las pequeñas percepciones. En este caso ya no diría que el órgano de los sentidos totaliza. Noten que la noción matemática de integral reúne ambas cosas: la integral es la que deriva de y es también la que opera una integración, una especie de totalización. Pero se trata de una totalización muy especial, no es una totalización por adiciones.

Podemos decir sin riesgo de equivocarnos –incluso aunque Leibniz no lo señale– que son los segundos textos los que tienen la última palabra. Cuando Leibniz nos dice que la percepción consciente está compuesta de pequeñas percepciones, no es su verdadero pensamiento. Su verdadero pensamiento es que la percepción consciente deriva de las pequeñas percepciones. ¿Qué quiere decir «deriva de»?

He aquí otro texto de Leibniz: *La percepción de la luz o del color, por ejemplo, de la cual nos apercibimos* –es decir la percepción consciente– *está compuesta de cantidad de pequeñas percepciones de las cuales no nos apercibimos, y un ruido del que teníamos percepción pero al que no tomábamos en cuenta, deviene aperceptible* –es decir pasa al estado de percepción consciente– *mediante una pequeña adición o incremento*[17].

Ya no pasamos de las pequeñas percepciones a la percepción consciente global por totalización, como lo sugería el primer tipo de texto, pasamos por una pequeña adición. Creíamos comprender y de repente ya no comprendemos nada. Una pequeña adición es la adición de una pequeña percepción, entonces ¿pasamos de las pequeñas percepciones a la percepción global consciente por una pequeña percepción? Uno se dice que esto ya no va, de repente tendemos a recostarnos sobre el otro tipo de texto. Por lo menos eran más claros. Eran más claros pero insuficientes. Y en los textos que son suficientes ya no se comprende nada. Situación deliciosa.

Ya no se comprende nada, salvo que caigamos por azar en un texto vecino en el que Leibniz nos dice: *Es necesario considerar que pensamos simultáneamente una cantidad de cosas, pero no atendemos más que a aquellos*

[17] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit, pág. 149.

pensamientos que resultan los más distinguidos[18]. *Pues lo que es remarcable debe estar compuesto de partes que no lo son*[19]. Ahí Leibniz está mezclando todo, pero lo hace expresamente. Nosotros, que ya no somos inocentes, hemos señalado la palabra «remarcable». Uno sabe que cada vez que él emplea «notable», «remarcable», «distinguido», lo hace en un sentido muy técnico. Al mismo tiempo hace un revoltijo en todos lados, porque la idea de que existe lo claro y lo distinto corría por todas partes luego de Descartes.

Él desliza su pequeño «distinguido», es decir lo remarcable, lo singular: «los pensamientos más distinguidos». Entonces ¿qué quiere decir que pasamos de las pequeñas percepciones inconscientes a la percepción consciente global por una pequeña adición? Evidentemente no es cualquier adición, no se trata ni de otra percepción consciente, ni de una pequeña percepción inconsciente más. ¿Qué quiere decir, entonces? Quiere decir que vuestras pequeñas percepciones forman una serie de ordinarios, una serie llamada regular compuesta por todas las pequeñas gotas de agua, percepciones elementales, percepciones infinitesimales. ¿Cómo pasan a la percepción global del ruido del mar?

Primera respuesta, respuesta del comentador: por globalización-totalización. De acuerdo, es cómodo de decir. Jamás pensaríamos en hacer una objeción, es necesario amar lo suficiente a un autor para saber que no se equivoca, que habla así para ir rápido.

Segunda respuesta: por una pequeña adición que no puede ser la adición de una pequeña percepción ordinaria o regular y tampoco la de una percepción consciente, puesto que en ese caso la consciencia estaría presupuesta. La respuesta es que arribo a la vecindad de un punto remarcable. Así pues no opero una totalización, opero una singularización. La percepción deviene consciente cuando la serie de las pequeñas gotas de agua percibidas se aproxima o entra en la vecindad de un punto singular, de un punto remarcable. Se trata de una visión completamente diferente porque desde entonces caen una gran parte de las objeciones que se le hacen a la idea de un inconsciente diferencial. ¿Qué quiere decir esto?

Desde el comienzo arrastramos la idea de pequeños elementos. Es una manera de decir, pues lo diferencial no son los elementos, no es *dx* en

[18] *Ibidem*, op. cit, pág. 121.

[19] *Ibidem*, pág. 126.

relación a *x*, pues *dx* en relación a *x* no es nada; no es *dy* en relación a *y*, pues *dy* en relación a *y* no es nada. Lo diferencial es *dy/dx*, es la relación. Esto es lo que trabaja en lo infinitamente pequeño. Y ustedes recuerdan que al nivel de los puntos singulares la relación diferencial cambia de signo. Leibniz está embarazando a Freud sin saberlo. Al nivel de la singularidad, de los crecimientos o decrecimientos, la relación diferencial cambia de signo, es decir que el signo se invierte.

¿Por qué no se trata de elementos sino de relaciones? ¿Cuál es la relación diferencial en el caso de la percepción? Lo que determina esa relación es precisamente la relación entre los elementos físicos y mi cuerpo, las vibraciones y las moléculas de mi cuerpo. Tienen entonces *dy* y *dx*. La relación de la excitación física con mi cuerpo biológico es la relación diferencial de la percepción. Comprenden entonces que a este nivel ya no podemos hablar rigurosamente de pequeñas percepciones, hablaremos de la relación diferencial entre la excitación física y el estado físico asimilando esto llanamente a *dy/dx*.

Ahora bien, la percepción deviene consciente cuando la relación diferencial corresponde a una singularidad, es decir cambia de signo. Por ejemplo, cuando la excitación se aproxima lo suficiente. Es la molécula de agua más próxima a mi cuerpo la que va a definir el pequeño aumento a través del cual la infinidad de las pequeñas percepciones deviene percepción consciente. Ya no es una relación de partes, es una relación de derivación. Es la relación diferencial de lo excitante y de mi cuerpo biológico lo que va a permitir definir la vecindad de la singularidad.

Ven en qué sentido Leibniz podría decir que las inversiones de signos, es decir los pasajes de lo consciente a lo inconsciente y viceversa reenvían a un inconsciente diferencial y no a un inconsciente de oposición. Yo hacía alusión antes a la descendencia de Freud. En Jung[20], por ejemplo, hay todo un costado leibniziano. Lo que él reintroduce, para el más grande enojo de Freud, es un inconsciente de tipo diferencial. Se lo debe a la tradición del romanticismo alemán, que está muy ligado también al inconsciente de Leibniz. Es por eso que Freud estima que Jung traiciona absolutamente al psicoanálisis.

[20] Carl Gustav Jung (1875-1961). Médico psiquiatra, psicólogo y ensayista suizo, figura clave en la etapa inicial del psicoanálisis. Posteriormente se alejó de Freud y fundó la escuela de Psicología Analítica, también llamada Psicología de los Complejos

Se pasa entonces de las pequeñas percepciones a la percepción consciente cuando la serie de los ordinarios llega a la vecindad de la singularidad siguiente. De tal modo, la vida psíquica estará sometida, tanto como la curva matemática, a una ley que es la de la composición del continuo. Hay composición del continuo puesto que el continuo es un producto, es el producto del acto por el cual una singularidad se prolonga hasta la vecindad de otra singularidad. Y esto trabaja no solamente el universo del símbolo matemático, sino también el universo de la percepción, de la consciencia y del inconsciente.

A partir de aquí no tenemos más que una sola pregunta: ¿qué es lo composible y lo incomposible? Esto se desprende directamente, tenemos la fórmula de la composibilidad.

Vuelvo a mi ejemplo del cuadrado con sus cuatro singularidades. Toman una singularidad, es un punto. Lo toman como centro de un círculo. ¿Qué círculo? Hasta la vecindad de la otra singularidad. En otros términos, en el cuadrado *ABCD*, toman *A* como centro del círculo que llega o cuya periferia está en vecindad de la singularidad *B*. Hacen lo mismo con *B*: trazan un círculo que se detiene en vecindad de la singularidad *A* y otro que llega hasta la vecindad de la singularidad *C*. Esos círculos se cortan. Van a construir así, de singularidad en singularidad, lo que podrán llamar una continuidad. El caso más simple de una continuidad es una línea recta, pero justamente también hay continuidad de líneas no rectas.

Con vuestro sistema de círculos que se cortan, dirán que hay continuidad cuando los valores de las dos series ordinarias –las que van de *A* a *B* y las que van de *B* a *A*– coinciden. Tienen una continuidad cuando hay coincidencia de los valores de las dos series ordinarias comprendidas en los dos círculos. Pueden entonces construir una continuidad hecha de continuidad. Por ejemplo, el cuadrado. Se trata de la composición del continuo. Si las series de los ordinarios que derivan de las singularidades divergen, tienen entonces una discontinuidad. Una discontinuidad está definida cuando la serie de ordinarios o de regulares que derivan de dos puntos singulares divergen. Tercera definición. ¿Por qué el mundo existente es el mejor? Porque es el mundo que asegura el máximo de continuidad. Cuarta definición. ¿Qué es lo composible? Un conjunto de continuidades compuestas. Última definición. ¿Qué es lo incomposible? Cuando las series divergen, cuan-

do ya no pueden componer la continuidad de ese mundo con la continuidad de este otro. En el momento en que hay divergencia en las series de ordinarios que dependen de las singularidades, eso ya no puede formar parte del mismo mundo.

Ustedes tienen una ley de composición del continuo que es psicomatemática. ¿Por qué no lo vemos? ¿Por qué hace falta toda esta exploración del inconsciente? Porque, una vez más, Dios es perverso. La perversidad de Dios consiste en que ha elegido y ha hecho pasar a la existencia el mundo que implicaba el máximo de continuidad –cálculo del máximo–; ha compuesto el mundo elegido bajo esa forma, sólo que ha dispersado las continuidades.

¿Qué quiere decir esto? Tenemos la impresión, dice Leibniz, que en nuestro mundo hay discontinuidades, saltos, rupturas; en un término admirable, dice que tenemos la impresión de que existen cortes en la música. Pero de hecho no los hay. Algunos de entre nosotros tenemos la impresión de que hay un abismo entre el hombre y el animal, una ruptura. Es inevitable puesto que Dios, en su malicia extrema, ha concebido el mundo que elige bajo la forma del máximo de continuidad y entonces hay toda suerte de grados intermediarios entre el animal y el hombre, pero se ha guardado bien de ponerlo bajo nuestros ojos. De ser necesario, los ha puesto dentro de otros planetas de nuestro mundo. ¿Por qué? Porque finalmente era bueno para nosotros que pudiéramos creer en la excelencia de nuestro dominio sobre la naturaleza. Si hubiéramos visto todas las transiciones entre la peor bestia y nosotros, habríamos sido menos vanidosos. Esa vanidad es a pesar de todo buena, pues permite al hombre asentar su poder sobre la naturaleza. Finalmente, no se trata de una perversidad de Dios, se trata de que Dios no ha dejado de romper las continuidades que había construido para introducir la variedad dentro del mundo elegido, para esconder todo el sistema de las pequeñas diferencias, de las diferencias evanescentes. Así pues, por el contrario, ha propuesto, ha presentado a nuestro órgano de los sentidos y a nuestro débil pensamiento un mundo muy cortado. Decimos todo el tiempo que las bestias no tienen alma (Descartes) o que no hablan. ¡Para nada! Existen todas las transiciones, todas las pequeñas definiciones.

Tenemos allí una relación específica que es la composibilidad o la incomposibilidad. Yo diría, una vez más, que la composibilidad es cuando conver-

gen las series de ordinarios, las series de puntos regulares que derivan de dos singularidades, cuando sus valores coinciden. Sino hay discontinuidad. En un caso tienen la definición de la composibilidad, en el otro de la incomposibilidad.

¿Por qué Dios ha elegido este mundo antes que otro cuando ese otro era posible? Respuesta de Leibniz, que deviene espléndida: porque se trata del mundo que matemáticamente implica el máximo de continuidad. Es únicamente en ese sentido que se trata del mejor de los mundos posibles.

Un concepto es siempre algo muy complejo. Pusimos la sesión de hoy bajo el signo del concepto de singularidad. Ahora bien, el concepto de singularidad contiene todo tipo de lenguajes que se reúnen en él. Un concepto es siempre, necesariamente, polívoco. Sólo pueden aprehender el concepto de singularidad a través de un mínimo de dispositivos matemáticos: los puntos singulares por oposición a los puntos ordinarios o regulares; al nivel de experiencias de pensamiento de tipo psicológico, a través de preguntas como ¿qué es el aturdimiento, qué es un murmullo, qué es el rumor?; y al nivel de la filosofía, en el caso de Leibniz, a través de la construcción de esta relación de composibilidad.

Clase IV. Los cuatro principios leibinizianos

6 de Mayo de 1980

La última vez habíamos finalizado con la pregunta: ¿qué es la composibilidad y la incomposibilidad? ¿Qué son esas dos relaciones, cómo definirlas? Hemos visto que esto nos planteaba toda suerte de problemas y nos lanzaba en el ejercicio, aún sumario, del cálculo infinitesimal. Hoy querría hacer una tercera gran rúbrica que consistiría en mostrar hasta qué punto Leibniz organiza de una manera nueva, e incluso crea nuevos principios. Crear principios no es una tarea corriente. Llamaría a este tercer gran capítulo de una introducción a una lectura posible de Leibniz: «Deducción de los principios». Tampoco resulta obvio que los principios sean objeto de una deducción particular, de una deducción filosófica. Hay tal riqueza de principios en Leibniz. Él los invoca todo el tiempo, dándoles, de ser necesario, nombres que no existían antes. Para reparar en sus principios hace falta encontrar la evolución de la deducción leibniziana.

El primer principio que Leibniz se da con una justificación rápida es el principio de identidad. Es lo mínimo que se da. ¿Qué es el principio de

identidad? Todo principio es una razón, *A* es *A*. «Una cosa es lo que ella es». Ya he avanzado un poco. «Una cosa es lo que ella es», es mejor que *A* es *A*. ¿Por qué? Porque muestra la región gobernada por el principio de identidad. Si el principio de identidad puede expresarse bajo la forma «Una cosa es lo que ella es» es que la identidad consiste en manifestar la propia identidad entre la cosa y lo que la cosa es. La identidad rige la relación de la cosa y de aquello que la cosa es; la cosa es idéntica a la cosa, y la cosa es idéntica a lo que ella es.

Puedo preguntar ¿qué es lo que la cosa es? Aquello que la cosa es todo el mundo lo ha llamado siempre la esencia de la cosa. Yo diría que el principio de identidad es la regla de las esencias. La regla de las esencias o –es lo mismo– de lo posible. En efecto, lo imposible es lo contradictorio. Lo posible es lo idéntico. De modo que el principio de identidad es una razón, una *ratio*. ¿Cuál es esa *ratio*? Es la *ratio* de las esencias, o como decían los latinos o la terminología de la Edad Media hace mucho tiempo: *ratio essendi*.

Tomo esto como ejemplo típico porque creo que es muy difícil hacer filosofía si no tienen una cierta certeza terminológica, nunca digan que pueden prescindir de ella. Es exactamente igual que en las escalas del piano. Si ustedes no conocen muy precisamente el rigor de los conceptos, es decir, el sentido de las grandes nociones, es muy difícil. Hace falta tomar esto como ejercicio. Es normal que los filósofos tengan sus escalas, es su piano mental. Hace falta cambiar el aire de las categorías. La historia de la filosofía no puede estar hecha más que por filósofos. Ahora bien, desgraciadamente, ella ha sido tomada en manos de los profesores de filosofía, y eso no está bien pues han hecho de ella una materia de examen, y no una materia de estudios, de escalas.

Cada vez que hable de un principio de Leibniz, le voy a dar dos formulaciones: una formulación vulgar y una formulación sabia. Se trata de un muy buen medio al nivel de los principios, la relación necesaria entre la pre-filosofía y la filosofía, esa relación de exterioridad donde la filosofía tiene necesidad de una pre-filosofía.

Formulación vulgar del principio de identidad: la cosa es lo que la cosa es, identidad de la cosa y su esencia. Ven que ya, en la formulación vulgar, existen muchas cosas implicadas. Formulación sabia del principio de identidad: toda proposición analítica es verdadera. ¿Qué es una proposición

analítica? Es una proposición en la que el predicado y el sujeto son idénticos. Una proposición analítica es verdadera: *A* es *A* es verdad. Yendo al detalle de las fórmulas de Leibniz, se puede aún completar la formulación sabia: toda proposición es verdadera, sea por reciprocidad, sea por inclusión. Ejemplo de proposición recíproca: el triángulo tiene tres ángulos. Tener tres ángulos es lo que el triángulo es. Segundo caso, la inclusión: el triángulo tiene tres lados. En efecto, toda figura cerrada que tiene tres ángulos envuelve, incluye, implica tres lados. Se dirá que las proposiciones analíticas de reciprocidad son objeto de intuición, y que las proposiciones analíticas de inclusión son objeto de demostración.

¿A qué problema responde el principio de identidad, la regla de esencias o de lo posible, la *ratio essendi*? ¿A qué grito responde el principio de identidad? El grito patético que constantemente aparece en Leibniz, que corresponde al principio de identidad, es "por qué algo más bien que nada". Es el grito de la *ratio essendi*, de la razón de ser. Si no hubiera identidad, una identidad concebida como identidad de la cosa y de aquello que la cosa es, no habría nada.

Segundo principio: principio de razón suficiente. Esto nos reenvía al dominio que hemos señalado como dominio de las existencias. La *ratio* correspondiente al principio de razón suficiente ya no es la *ratio essendi*, la razón de las esencias o la razón de ser; es la *ratio existendi*, la razón de existir. Ya no se trata de la pregunta «Por qué algo más bien que nada» pues el principio de identidad nos ha asegurado que había algo –lo idéntico–, sino «Por qué esto más bien que esto».

¿Cuál sería aquí la expresión vulgar? Lo hemos visto: toda cosa tiene una razón, es preciso que toda cosa tenga una razón. Ustedes ven que en apariencia estamos completamente fuera del principio de identidad. ¿Por qué? Porque el principio de identidad concierne a la identidad de la cosa y de aquello que la cosa es, pero no dice si la cosa existe. El hecho de que la cosa exista o no exista es completamente diferente de lo que ella es. Siempre puedo definir lo que es una cosa independientemente de saber si existe o no. Por ejemplo, aunque sé que el unicornio no existe, puedo decir qué es un unicornio. Así pues, es necesario un principio que nos haga pensar lo existente. Ahora bien, ¿cómo es que un principio que nos parece tan vago, «Todo tiene una razón», nos hace pensar lo existente?

Es precisamente la formulación sabia la que nos lo va a explicar. Esta formulación la encontramos en el enunciado siguiente de Leibniz: «Toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas». Predicación quiere decir la actividad del juicio que atribuye algo a un sujeto: cuando digo «el cielo es azul», atribuyo azul a cielo y opero una predicación. Toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas, esa es la *ratio existendi.*

Intentamos comprender mejor cómo es que toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas. Quiere decir que todo lo que se dice de una cosa es la predicación concerniente a esta cosa; el conjunto de lo que se dice de una cosa está comprendido, contenido, incluido en la noción de la cosa. He aquí el principio de razón suficiente. Ustedes ven que la fórmula «Toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas», la cual parecía inocente hace un momento, se vuelve, si la tomamos al pie de la letra, mucho más extraña: todo lo que se dice de una cosa debe estar comprendido, contenido, incluido en la noción de la cosa.

Ahora bien, ¿qué es «todo lo que se dice de una cosa»? En primer lugar, es la esencia. En efecto, la esencia se dice de la cosa. Únicamente a este nivel no habría ninguna diferencia entre razón suficiente e identidad. Y es normal pues la razón suficiente retoma todo lo adquirido por el principio de identidad, sólo que va a añadirle algo: lo que se dice de una cosa no es solamente su esencia, es el conjunto de las afecciones, de los acontecimientos que se relacionan o que pertenecen a la cosa. Entonces, no solamente la esencia estará contenida en la noción de la cosa, sino el más mínimo de los acontecimientos, la más mínima afección que concierna a la cosa, es decir, que se atribuya con certeza a la cosa.

Lo hemos visto: quiérаselo o no, es preciso que «franquear el Rubicón» esté contenido en la noción de César. Es preciso que los acontecimientos, las afecciones del tipo amar, odiar, estén contenidos en la noción del sujeto que padece esas afecciones. En otros términos, cada noción individual –y el existente es precisamente el objeto, el correlato de una noción individual– expresa el mundo. Este es el principio de razón suficiente. «Todo tiene una razón» significa que todo lo que acontece a algo debe estar contenido por toda eternidad en la noción individual de la cosa.

La formulación definitiva del principio de razón suficiente es muy simple: «Toda proposición verdadera es analítica». Por ejemplo, toda proposi-

ción que consista en atribuir a alguna cosa un acontecimiento que se produce efectivamente y que le concierne. Si es verdad, es preciso que el acontecimiento esté comprendido en la noción de la cosa. ¿Qué es este dominio? Se trata del dominio del análisis infinito, mientras que, por el contrario, al nivel del principio de identidad, uno sólo se encontraba frente a análisis finitos. Habrá una relación analítica infinita entre el acontecimiento y la noción individual que lo comprende.

Resumiendo, el principio de razón suficiente es la recíproca del principio de identidad. Pero ¿qué pasa en la recíproca? La recíproca ha conquistado un dominio radicalmente nuevo, el dominio de las existencias. Bastaba reciprocar, dar vuelta la fórmula de la identidad para obtener la de la razón suficiente; bastaba reciprocar la fórmula de la identidad que concierne a las esencias para disponer de un nuevo principio, el principio de razón suficiente concerniente a las existencias.

Me dirán que eso no era complicado. Era enormemente complicado. ¿Por qué? La recíproca, esta reciprocación no era posible más que si se había sabido llevar el análisis al infinito. Ahora bien, el concepto de análisis infinito es una noción absolutamente original. ¿Consiste en decir que esto ocurre únicamente en el entendimiento de Dios, que es infinito? Claro que no. Esto implica toda una técnica, la técnica del análisis diferencial o del cálculo infinitesimal.

Tercer principio: ¿es verdad que la recíproca de la recíproca nos daría lo primero? No es seguro. Todo depende, hay muchos puntos de vista. Intentemos variar las formulaciones del principio de razón suficiente. Yo estaba en que, por la razón suficiente, todo lo que acontece a una cosa debe estar comprendido, incluido en la noción de la cosa, lo que implica el análisis infinito. Es lo mismo que decir que para todo lo que acontece o para toda cosa hay un concepto. Había insistido en que lo importante para Leibniz no era en absoluto retomar un principio célebre, el principio de causalidad. Cuando Leibniz dice que todo tiene una razón, no quiere decir que todo tiene una causa. «Todo tiene una causa» significa que *A* remite a *B*, *B* remite a *C*, etc. Todo tiene una razón significa que hace falta aportar la razón de la causalidad misma; significa que la relación que *A* mantiene con *B* debe estar de un modo u otro comprendida en la noción de *A*. De igual manera, la relación que *B* mantiene con *C* debe estar de un modo u otro comprendida en la noción de *B*.

Así pues el principio de razón suficiente es un rebasamiento del principio de causalidad. Es en este sentido que el principio de causalidad sólo enuncia la causa necesaria, pero no la razón suficiente. Las causas son solamente necesidades que remiten y que suponen razones suficientes. Entonces, puedo enunciar el principio de razón suficiente de la siguiente forma: para toda cosa existe un concepto que da cuenta tanto de la cosa como de sus relaciones con las otras cosas, comprendido en esto sus causas y sus efectos.

«Para toda cosa existe un concepto», y esto en absoluto va de suyo. Muchas personas pensaron que lo propio de la existencia es no tener concepto. ¿Cuál sería la recíproca de «Para toda cosa existe un concepto»? Comprendan que la recíproca no tiene en absoluto el mismo sentido.

En Aristóteles hay un tratado de lógica antigua que comprende únicamente el cuadro de los opuestos[1]· qué es lo contradictorio, qué es lo contrario, qué es lo subalterno. Ustedes no pueden decir lo contradictorio cuando es lo contrario, no pueden decir cualquier cosa. Aquí empleo la palabra recíproca sin precisar. Cuando digo «Para toda cosa hay un concepto» –y una vez más, suponiendo que me aceptan esto, que no es seguro– no puedo escapar de la recíproca. ¿Cuál es la recíproca?

Para producir una teoría del concepto, habría que partir del canto de los pájaros. La gran diferencia entre los gritos y los cantos: los gritos de alarma, los gritos de hambre, y luego los cantos de pájaros. Podemos explicar acústicamente cuál es la diferencia entre los gritos y los cantos. Del mismo modo, a nivel del pensamiento, hay gritos de pensamiento y cantos de pensamiento. ¿Cómo distinguir esos gritos y esos cantos? No podemos comprender cómo se desarrolla una filosofía como canto, o un canto filosófico, si no lo relacionamos a coordenadas que son especies de gritos, gritos que persisten.

Es complejo, gritos y cantos. Si retorno a la música, el ejemplo que me vuelve todo el tiempo, es el de las grandes óperas de Berg[2]. Hay dos grandes

[1] Cf. Aristóteles, *Tratados de Lógica (El Organon)*, Porrúa, México, 1993. «Categorías», Cap. 10, sección 3ra.

[2] Alban Berg (1885-1935). Compositor austríaco. La ópera del siglo XX lo tiene como uno de los compositores más influyentes. Sus dos incursiones en este género, *Wozzeck* y *Lulú*, constituyen dos obras maestras. Discípulo de Schönberg desde 1904, aplica las nuevas técnicas de composición propugnadas por su maestro, el atonalismo y el dodecafonismo.

gritos de muerte: el grito de María y el grito de Lulú. Los dos casos son gritos de muerte. Cuando uno muere no canta, y sin embargo hay alguien que canta alrededor de la muerte: la llorona. Aquél que pierde el ser amado, canta. O grita, yo no sé. En *Wozzeck* es una sirena. Cuando ponen sirenas en la música, lo que ponen es el grito. Es curioso. Ahora bien, los dos gritos no son del mismo tipo, incluso acústicamente: hay un grito que vuela alto y un grito que roza la tierra. Y luego existe el canto. La gran amiga de Lulú canta la muerte. Es fantástico. Está firmado «Berg».

Yo diría que la firma de un filósofo es igual. Cuando un filósofo es grande, puede escribir páginas abstractas, pero no lo son más que porque ustedes no han sabido localizar el momento en el que grita. Hay un grito ahí abajo, un grito que produce horror.

Retornemos al canto de la razón suficiente. «Todo tiene una razón» es un canto. Es una melodía, se podría armonizar. Una armonía de los conceptos. Pero por debajo tendría los gritos rítmicos: no, no, no. Vuelvo a mi formulación cantada del principio de razón suficiente. Podemos desafinar una filosofía. Las personas que desafinan una filosofía la conocen muy bien, pero ella está completamente muerta. Podemos hablar interminablemente. El canto de la razón suficiente: para toda cosa hay un concepto. ¿Cuál es la recíproca? En música, hablaríamos de series retrógradas.

Buscamos la recíproca de «Toda cosa tiene un concepto». La recíproca es «Para todo concepto, una cosa y sólo una». ¿Por qué? Suponiendo que un concepto tenga dos cosas que le correspondan, hay una cosa que no tiene concepto y allí la razón suficiente está perdida, ya no puedo decir «Para toda cosa un concepto». En cuanto he dicho «Para toda cosa un concepto», he dicho que un concepto tiene necesariamente una cosa y sólo una. Por tanto, la verdadera recíproca del principio de razón suficiente en Leibniz se enunciará así: «Para todo concepto una cosa y sólo una». Se trata de una recíproca en un sentido curioso. Pero en este caso de reciprocación no puedo decir lo uno sin decir lo otro, la reciprocación es absolutamente necesaria. Si no admito lo segundo, destruyo lo primero.

Cuando yo decía que la razón suficiente era la recíproca del principio de identidad, no se trataba del mismo sentido, pues si ustedes recuerdan el enunciado del principio de identidad, a saber «Toda proposición analítica es verdadera», invierto y obtengo el principio de razón suficiente, a saber

«Toda proposición verdadera es analítica». Aquí no hay ninguna necesidad. Yo puedo decir que toda proposición analítica es verdadera sin que por eso toda proposición verdadera sea analítica. Yo podría muy bien decir que existen proposiciones verdaderas que son otra cosa que analíticas.

Así pues, cuando Leibniz ha hecho su reciprocación de la identidad, ha hecho un forzamiento. Lo ha hecho porque tenía los medios para hacerlo, es decir que lanzó un grito. Él mismo había creado todo un método del análisis infinito, de lo contrario no habría podido. Mientras que en el caso del pasaje de la razón suficiente al tercer principio que todavía no he bautizado, la reciprocación es absolutamente necesaria. Era preciso descubrirla.

¿Qué es lo que quiere decir «Para todo concepto hay una cosa y nada más que una»? Aquí esto se vuelve extraño. Es necesario comprender. Esto quiere decir que no hay dos cosas absolutamente idénticas, o que toda diferencia es conceptual en última instancia. Si tienen dos cosas, es necesario que haya dos conceptos, sino no habría dos cosas. ¿Significa que no hay dos cosas absolutamente idénticas en cuanto al concepto? Efectivamente, esto quiere decir que no hay dos gotas de agua idénticas, no hay dos hojas de árbol idénticas. Aquí Leibniz es sublime, delira con este principio. Dice que ustedes creen evidentemente que dos gotas de agua son idénticas, pero es porque no van muy lejos en el análisis. Ellas no pueden tener el mismo concepto. Es muy curioso pues toda la lógica clásica nos dice más bien que el concepto comprende, por naturaleza, una pluralidad infinita de cosas, el concepto de gota de agua se aplica a todas las gotas de agua. Leibniz dice por supuesto, si ustedes han congelado el análisis del concepto en un cierto momento, en un momento finito; pero si prosiguen el análisis habrá un momento en que los conceptos ya no serán los mismos.

Un ejemplo de Leibniz: ¿cómo reconoce el cordero su pequeño corderito? Un corderito no tiene el mismo concepto que otro corderito, no tiene el mismo concepto individual, porque el concepto va hasta el individuo. ¿Qué es el principio de que no hay más que una cosa por concepto? Leibniz lo llama principio de los indiscernibles. Podemos enunciarlo entonces: «Hay una cosa por concepto y sólo una», o bien «Toda diferencia es conceptual en última instancia». No hay diferencia más que conceptual. En otros términos, si ustedes asignan una diferencia entre dos cosas, existe necesariamente una diferencia en el concepto. Leibniz lo llama principio de los

indiscernibles. Y si le hago corresponder una *ratio*, ¿cuál es? Sienten que esto consiste en decir que no se conoce más que por el concepto. En otros términos, el principio de los indiscernibles me parece corresponder a la tercera *ratio*, la *ratio cognoscendi*, la razón como razón de conocer.

Aquí Leibniz nos pide aceptar algo que es enorme. Si fuera cierto este principio de los indiscernibles, a saber «Toda diferencia es conceptual», veremos las consecuencias de un principio semejante.

Procedamos por orden. ¿Qué otro tipo de diferencia existe además de la conceptual? Se ve inmediatamente: hay diferencias numéricas. Digo, por ejemplo, una gota de agua, dos gotas, tres gotas. Distingo las gotas *solo numero*, por el número únicamente. Cuento los elementos de un conjunto, un dos tres cuatro, ignoro su individualidad, los distingo por el número. He aquí un tipo de distinción muy clásica, la distinción numérica.

Segundo tipo de distinción: yo digo «tomen esa silla». Alguien gentil toma una silla y digo: «no esa, sino aquella». Esta vez se trata de una distinción espacio-temporal del tipo aquí-ahora. La cosa que está aquí en tal momento, y esta otra cosa que está allí en tal momento.

Por último, hay distinciones de figura y movimiento Diría que son distinciones por la extensión y el movimiento.

Comprenden que esto compromete a Leibniz en una cosa extraña, ya que no tiene nada que ver con su principio de los indiscernibles. Hace falta que demuestre que todos esos tipos de distinciones no conceptuales son puras apariencias. Se trata de distinciones no conceptuales puesto que dos cosas pueden distinguirse por el número mientras tienen el mismo concepto. Ustedes fijan el concepto de agua y dicen: primera gota de agua, segunda gota de agua, se trata del mismo concepto. Hay la primera y la segunda, hay una de ellas que está aquí y la otra que está allá, hay una que va rápido y otra que va lento. Tenemos prácticamente armado el conjunto de las distinciones no conceptuales. Leibniz llega y tranquilamente nos dice: «No, no, son puras apariencias». Es decir que son medios provisorios de expresar una diferencia de otra naturaleza, diferencia que es siempre conceptual. Si hay dos gotas de agua, no tienen el mismo concepto. ¿Qué es tan importante en lo que esto quiere decir? Es muy importante en los problemas de individuación.

Famoso es que Descartes, por ejemplo, nos dice que los cuerpos se distinguen entre sí por la figura y el movimiento Muchos pensadores han esti-

mado esto. Noten que en la fórmula cartesiana, lo que se conserva en el movimiento –*mv*, el producto de la masa por el movimiento– depende estrechamente de una visión del mundo en la que los cuerpos se distinguen por la figura y el movimiento.

Leibniz nos dice: no, es necesario que a todas esas diferencias no conceptuales correspondan diferencias conceptuales, dado que las diferencias no conceptuales no hacen más que traducir imperfectamente una diferencia conceptual de fondo. ¿A qué se compromete Leibniz cuando dice eso? Se compromete en una tarea de físico. Es preciso que encuentre una razón por la cual un cuerpo exista en tal número, exista aquí y ahora, o tenga tal figura y tal velocidad. Él traducirá esto muy bien en su crítica de Descartes, cuando diga que la velocidad es un puro relativo. Descartes se ha equivocado: ha tomado algo puramente relativo por un principio. Así pues, es preciso que figura y movimiento sean rebasados hacia algo más profundo. Esto significa algo fenomenal para la filosofía del siglo XVII, significa que no hay sustancia extensa o que lo extenso no puede ser una sustancia. Que lo extenso es puro fenómeno, que remite a algo más profundo. Que no hay concepto de lo extenso, que el concepto es de otra naturaleza.

Es preciso entonces que la figura y el movimiento encuentren su razón en algo más profundo, desde entonces lo extenso no tiene ninguna suficiencia. No es por azar que se trate del mismo que hace una nueva física, que recrea completamente la física de las fuerzas. Leibniz opone la fuerza a la figura y a lo extenso. La figura y lo extenso no serían más que manifestaciones de la fuerza, la fuerza es el verdadero concepto. No hay concepto de extenso porque el verdadero concepto es la fuerza. La fuerza es la razón de la figura y del movimiento en lo extenso.

De ahí la importancia de esta operación que parecía puramente técnica, cuando él dice que lo que se conserva en el movimiento no es *mv*, sino mv^2. La elevación de la velocidad al cuadrado es la traducción del concepto de fuerza. Es decir que todo cambia. Se trata de la física que corresponde al principio de los indiscernibles. No hay dos fuerzas semejantes o idénticas, y son las fuerzas los verdaderos conceptos que deben dar cuenta o darnos la razón de todo lo que es figura o movimiento en lo extenso.

La fuerza no es un movimiento, es la razón del movimiento. Así pues, renovación completa de la física de las fuerzas, y también de la geometría, de la

cinemática. Todo pasa allí, únicamente en la elevación de la velocidad al cuadrado; mv^2 es una fórmula de las fuerzas, no del movimiento. Ven que es esencial.

Para resumir el conjunto, podría decir tanto que es necesario que la figura y el movimiento sean rebasados hacia la fuerza, como que el número sea rebasado hacia el concepto, como que el espacio y el tiempo sean rebasados también hacia el concepto.

He aquí que avanzo a pequeños pasos hacia un cuarto principio. Leibniz lo llama ley de continuidad. ¿Por qué lo llama ley? He aquí un problema. Cuando Leibniz habla de la continuidad, al cual considera un principio fundamental y uno de sus grandes descubrimientos, ya no emplea el término principio, utiliza el de ley. Habrá que explicar esto.

Si busco la formulación vulgar de la ley de continuidad, es muy simple: «La naturaleza no procede por salto». No existe discontinuidad.

En cuanto a la formulación sabia, hay dos. Si dos causas se aproximan tanto como uno quiera, al punto de no diferir más que por una diferencia decreciente al infinito, es preciso que los efectos sean los mismos. Digo inmediatamente en qué piensa pues en esto tiene un sentimiento de completa malevolencia contra Descartes. ¿Qué es lo que se nos dice en las leyes de comunicación del movimiento? Se tienen dos casos: o bien se encuentran dos cuerpos de igual masa e igual velocidad, o bien uno de los cuerpos tiene una masa más grande, o una velocidad más grande, y entonces arrastra al otro. Leibniz dice que no puede tratarse de eso. ¿Por qué?

Ustedes tienen dos estados de la causa. Primer estado de la causa: dos cuerpos de igual masa e igual velocidad. Segundo estado de la causa: dos cuerpos de masas diferentes. Leibniz dice que pueden hacer decrecer la diferencia al infinito, pueden hacer que esos dos estados se aproximen el uno al otro en las causas. Ahora bien, se nos dice que los dos efectos son completamente diferentes: en un caso hay rebote de los dos cuerpos, en el segundo caso el segundo cuerpo es arrastrado por el primero, en la dirección del primero. Hay una discontinuidad en los efectos mientras que se puede concebir una continuidad en las causas, ya que es de una manera continua que podemos pasar de masas diferentes a masas iguales. Por tanto, no es posible que haya discontinuidad en los efectos si hay continuidad posible en la causa. Esto lo arrastra todavía a un muy importante estudio físico del movimiento que estará cen-

trado en la sustitución de una física del movimiento por una física de las fuerzas. Digo esto a título informativo.

Otra formulación sabia del mismo principio, y ustedes van a comprender que se trata de lo mismo que en la formulación precedente: estando dado un caso, su concepto se termina en el caso opuesto. Es el enunciado puro de la continuidad. Estando dado un caso, por ejemplo el movimiento, su concepto se termina en el caso opuesto, es decir en el reposo. El reposo es el movimiento infinitamente pequeño. Es lo que hemos visto del principio infinitesimal de la continuidad. O bien diría que la última formulación sabia posible de la continuidad es: estando dada una singularidad, se prolonga sobre toda una serie de ordinarios hasta la vecindad de la singularidad siguiente. Se trata esta vez de la ley de la composición del continuo. La última vez vimos esto.

Pero en el momento en que creíamos haber terminado, aparece un problema muy importante. Algo me fuerza a decir que entre el principio tres y el principio cuatro, hay una contradicción, es decir que entre el principio de los indiscernibles y el principio de continuidad, existe una contradicción. Primera cuestión: ¿en qué hay contradicción? Segunda cuestión: el hecho es que Leibniz jamás ha visto la menor contradicción en esto.

Nos encontramos aquí en la situación de amar y admirar profundamente a un filósofo y a la vez estar molestos porque sus textos nos parecen contradictorios, y él no ve incluso lo que podemos querer decirle.

¿Dónde estaría la contradicción, si es que la había? Vuelvo al principio de los indiscernibles, toda diferencia es conceptual, no hay dos cosas que tengan el mismo concepto. Diría, en última instancia, que a toda cosa corresponde una diferencia determinada, no solamente determinada sino asignable en el concepto. La diferencia no es solamente determinada o determinable, ella es asignable en el concepto mismo. No hay dos gotas de agua que tengan el mismo concepto, es decir la diferencia uno-dos debe estar comprendida, asignada en el concepto. ¿Qué nos dice el principio de continuidad? Nos dice que las cosas proceden por diferencias evanescentes. Diferencias infinitamente pequeñas, es decir diferencias inasignables.

Esto deviene terrible. ¿Podemos decir que toda cosa procede por diferencia inasignable, y decir al mismo tiempo que toda diferencia está asignada y debe estar asignada en el concepto? ¿Es que Leibniz se contradiría?

Podemos avanzar un poco buscando la *ratio* del principio de continuidad, puesto que he encontrado una *ratio* para cada uno de los primeros tres principios. La identidad es la razón de esencia o *ratio essendi*; la razón suficiente es la razón de existencia o *ratio existendi*; los indiscernibles son la razón de conocer o *ratio cognoscendi*; el principio de continuidad es la *ratio fiendi*, es decir la razón de devenir. Las cosas devienen por continuidad. El movimiento deviene reposo, el reposo deviene movimiento, etc. El polígono, multiplicando sus lados, deviene círculo, etc. Se trata de una razón de devenir muy diferente de las razones de ser o de una razón de existir. La *ratio fiendi* tenía necesidad de un principio, es el principio de continuidad.

¿Cómo conciliar la continuidad y los indiscernibles? Más aún, es preciso mostrar que la manera en que vamos a conciliarlos debe dar cuenta al mismo tiempo del hecho de que Leibniz tenía razón en no ver ninguna contradicción entre los dos. Aquí producimos la experiencia de pensamiento. Retorno a la proposición: «Cada noción individual expresa el mundo entero». Adán expresa el mundo, César expresa el mundo, cada uno de ustedes expresa el mundo. Esta fórmula es muy extraña.

Los conceptos en filosofía no son una palabra. Un gran concepto filosófico es un complejo, es una proposición o una función proposicional. Habría que hacer ejercicios de gramática filosófica. La gramática filosófica consistiría en lo siguiente: estando dado un concepto, encuentren el verbo. Si no han encontrado el verbo, no han dinamizado el concepto, no pueden vivirlo. El concepto es siempre sujeto de un movimiento, de un movimiento de pensamiento. Una sola cosa cuenta, el movimiento. Cuando ustedes hacen filosofía, no observan más que el movimiento, sólo que se trata de un movimiento particular, del movimiento de pensamiento.

¿Cuál es el verbo? A veces la filosofía lo dice explícitamente, a veces no lo dice. ¿Leibniz va a decirlo? En la proposición «Cada noción individual expresa el mundo» hay un verbo, es expresar. Pero, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir dos cosas a la vez, es como si dos movimientos coexistieran. Leibniz nos dice a la vez: Dios no crea a Adán pecador, crea el mundo en

el que Adán ha pecado. No crea a César franqueando el Rubicón, crea el mundo en el que César franquea el Rubicón. Entonces, lo que Dios crea es el mundo, no las nociones individuales que expresan el mundo. Segunda proposición de Leibniz: el mundo no existe más que en las nociones individuales que lo expresan.

Si ustedes aceptan esto, van a tener como dos lecturas o dos captaciones complementarias o simultáneas. ¿De qué? Pueden considerar el mundo, pero una vez más, el mundo no existe en sí, no existe más que en las nociones que lo expresan. Pero ustedes pueden hacer esa abstracción, considerar el mundo. ¿Cómo? Lo consideran como una curva compleja. Una curva compleja contiene puntos singulares y puntos ordinarios. Un punto singular se prolonga sobre los puntos ordinarios que dependen de él hasta la vecindad de otra singularidad, etc., etc., y componen la curva de manera continua de ese modo, a través del prolongamiento de las singularidades sobre las series de ordinarios.

Para Leibniz el mundo es eso, el mundo continuo, es la distribución de las singularidades y de las regularidades, o de las singularidades y de los ordinarios que constituyen precisamente el conjunto elegido por Dios, es decir aquel que reúne el máximo de continuidad. Si ustedes permanecen en esta visión, el mundo está regido por la ley de continuidad, pues la continuidad es precisamente esta composición de los singulares en tanto que se prolongan sobre la serie de ordinarios que dependen de ellos. Tienen ustedes vuestro mundo que está literalmente desplegado bajo la forma de una curva donde se reparten singularidades y regularidades. Se trata del primer punto de vista que se encuentra enteramente sometido a la ley de continuidad.

Pero resulta que ese mundo no existe en sí, no existe más que en las nociones individuales que lo expresan. Esto quiere decir que una noción individual, una mónada, cada una de ellas abraza un pequeño número de singularidades. Ustedes recuerdan que las nociones individuales o mónadas son puntos de vista sobre el mundo. No es el sujeto el que explica el punto de vista, es el punto de vista el que explica el sujeto. De ahí la necesidad de preguntarse: ¿de qué se trata ese punto de vista?

Un punto de vista se define por lo siguiente: un pequeño número de singularidades extraídas de la curva del mundo. Es esto lo que está en el

fondo de una noción individual. Lo que hace la diferencia entre vos y yo es que vos estás construido sobre esta especie de curva imaginaria, alrededor de tales y tales singularidades, y yo alrededor de tales otras. Lo que ustedes llaman la individualidad es un complejo de singularidades, en tanto forman un punto de vista.

Clase V.
El (des)acuerdo de los filósofos. Leibniz y Kant

20 de Mayo de 1980

Quisiera terminar estas sesiones sobre Leibniz planteando el problema que quería abordar, esa pregunta que planteaba desde el comienzo: ¿qué es esa imagen que el buen sentido se hace a menudo de la filosofía como de una especie de lugar de discusión donde los filósofos básicamente no están de acuerdo? Una especie de atmósfera filosófica donde las personas disputan, se pelean entre ellas, mientras que en la ciencia, al menos, se sabe de qué se habla. Se nos dice tanto que los filósofos dicen todos lo mismo, que están todos de acuerdo, como que dicen cosas opuestas. ¿Qué quiere decir que dos filósofos no están de acuerdo? La polémica como un cierto estado de cosas que atraviesa ciertas disciplinas. Yo no encuentro que haya más polémica en filosofía de la que hay en ciencia o en arte. ¿Qué es un filósofo que critica a otro filósofo? ¿Qué es esta función de la crítica? A propósito de Leibniz, quisiera tomar ejemplos muy precisos. ¿Qué quiere decir la oposición de Kant y de Leibniz, una vez dicho que ha sido una oposición fundamental en la historia de la filosofía? ¿Qué quiere decir que Kant se ponga a criticar a Leibniz?

Quisiera enumerar lo que tengo que decirles. Una primera tarea sería localizar las oposiciones. Cuando se llegan a desprender grandes oposiciones filosóficas, a nivel de los conceptos empleados por tales o cuales filósofos, es necesario también evaluar sus relaciones con estas oposiciones. Ellas no valen lo mismo. Quizás haya una más profunda que la otra, una más decisiva. Si ustedes fracasan en vuestra organización de las oposiciones, creo que ya no son capaces de comprender lo que está en cuestión en una polémica.

Hay dos oposiciones fundamentales desde el punto de vista del conocimiento. Primera oposición. Hago hablar a Leibniz. Proposición leibniziana: todas las proposiciones son analíticas, y el conocimiento no puede proceder más que a través suyo. Ustedes recuerdan que se llama proposición analítica a una proposición tal que uno de los dos términos de la proposición está contenido en el concepto del otro. Es una fórmula filosófica, así que podemos presentir que a ese nivel no vale la pena discutir. ¿Por qué? Porque ya hay algo implicado, a saber un cierto modelo del conocimiento. Lo que está presupuesto –en las ciencias también hay presupuestos– es una cierta idea del conocimiento: conocer es descubrir lo que está incluido en el concepto. Es una definición del conocimiento, estamos contentos de tener una definición, pero ¿por qué esta más bien que otra?

Del otro lado, aparece Kant y dice: hay proposiciones sintéticas. Ven ustedes lo que es una proposición sintética: es una proposición en la que uno de los términos no está contenido en el concepto del otro. ¿Es un grito, es una proposición? Contra Leibniz, Kant dice que hay proposiciones sintéticas y que no se conoce más que a través de ellas. La oposición parece perfecta. Aquí me vienen mil preguntas. ¿Qué querría decir discutir, discutir sobre quién tiene razón, quién tiene razón sobre qué? ¿Puede ser probado, es del dominio de las proposiciones decidibles? Digo justamente que la definición kantiana debe interesarles porque, si ustedes la profundizan, implica también una cierta concepción del conocimiento. Y resulta que esa concepción del conocimiento es muy diferente de la de Leibniz. Cualquiera que diga que el conocimiento sólo procede por proposiciones sintéticas, es decir proposiciones tales que uno de los términos no está contenido en el concepto del otro, ya que existe síntesis entre los dos términos, ya no puede hacerse del conocimiento la concepción leibniziana.

Kant nos dirá que conocer no es en absoluto descubrir lo que está incluido en un concepto. Por el contrario, conocer es necesariamente salir de un concepto para afirmar de él otra cosa. Se llama síntesis al acto por el cual se sale de un concepto para atribuirlo, o para afirmar de él otra cosa. En otros términos, conocer siempre es desbordar el concepto. Conocer es ir más allá. ¿Comprenden todo lo que se está jugando? En la primera concepción, conocer es tener un concepto y descubrir lo que está contenido en el concepto. En este caso diría del conocimiento que está modelado sobre un modelo particular que es el de la pasión o de la percepción. Conocer es finalmente percibir algo, conocer es aprehender. Se trata de un modelo pasivo del conocimiento, aún si muchas actividades dependen de él. En el otro caso, por el contrario, se trata de salir del concepto para afirmar otra cosa, es un modelo del conocimiento-acto.

Vuelvo a mis dos proposiciones. Supongamos que seamos como árbitros. Uno se encuentra frente a dos proposiciones y se pregunta: ¿cuál escojo? En primer lugar, cuando me preguntaba si esto es decidible, podría querer decir que se trata de una cuestión de hecho: es preciso encontrar los hechos que dan la razón a uno o a otro. Evidentemente no se trata de eso. Las proposiciones filosóficas, de cierta manera, no son justiciables de verificación a través de hechos. Es por eso que la filosofía siempre ha distinguido dos cuestiones, y sobre todo Kant retomará esta distinción.

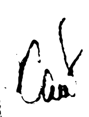
Esta distinción era formulada en latín: *quid facti*, que es de hecho, y *quid juris*, que es de derecho. Y si la filosofía tiene algo que hacer con el derecho es precisamente porque plantea cuestiones que son llamadas cuestiones de derecho. ¿Qué quiere decir que mis dos proposiciones antinómicas, la de Leibniz y la de Kant, no son justiciables de una respuesta de hecho? Quiere decir que no hay problema de hecho porque todo el tiempo encontramos fenómenos que son de síntesis. En efecto, en mis juicios más simples, paso mi tiempo operando síntesis. Digo por ejemplo que esta línea recta es blanca. Es evidente que allí afirmo de una línea recta algo que no está contenido en el concepto de línea recta. ¿Por qué? Porque toda línea recta no es blanca. Que esa línea recta sea blanca es evidentemente un encuentro en la experiencia, no podía decirlo de antemano. Encuentro pues en la experiencia líneas rectas que son blancas. Se trata de una síntesis. A una tal síntesis se la

llamará *a posteriori*, es decir dada en la experiencia. Así pues hay síntesis de hecho, pero eso no resuelve el problema. ¿Por qué? Por una razón muy simple, porque «Esta línea recta es blanca» no constituye un conocimiento. Es un protocolo de experiencia. El conocimiento es algo distinto a trazar protocolos de experiencia.

¿Cuando se conoce? Se conoce cuando una proposición se reclama de un derecho. ¿Qué es lo que define el derecho de una proposición? Lo universal y lo necesario. Cuando digo que la línea recta es el más corto camino de un punto a otro, tengo una proposición de derecho. ¿Por qué? Porque no tengo necesidad de medir cada línea recta para saber que, si es recta, es el más corto camino. Toda línea recta es, de antemano, *a priori*, es decir independientemente de la experiencia, el más corto camino de un punto a otro, sino no sería una línea recta. Así pues diría que la proposición «La línea recta es el más corto camino» constituye una proposición de conocimiento. No espero la experiencia para reconocer que una línea recta es el camino más corto. Al contrario, determino la experiencia, puesto que el camino más corto de un punto a otro es mi manera de trazar una línea recta en la experiencia. Toda línea recta es necesariamente el camino más corto de un punto a otro. Es una proposición de conocimiento y no de protocolo. Tomemos aquí esta proposición, se trata de una proposición *a priori*. Por fin podremos hacer la pregunta que plantea la división entre Leibniz y Kant: ¿es una proposición analítica o es una proposición sintética?

Kant dice algo muy simple: se trata necesariamente de una proposición sintética *a priori*. ¿Por qué? Porque cuando ustedes dicen que la línea recta es el camino más corto de un punto a otro, salen del concepto línea recta. ¿En «línea recta» no está contenido el ser el más corto camino de un punto a otro? Es obvio que Leibniz diría que eso está contenido en «línea recta». Kant dice que no, que según la definición euclidiana, el concepto de línea recta es: línea *ex aequo* en todos sus puntos. De esta definición no extraerán «el más corto camino de un punto a otro». Es preciso que salgan del concepto para afirmar de él otra cosa. No estamos convencidos. ¿Por qué Kant dice esto? Kant respondería, supongo, que el más corto camino de un punto a otro es un concepto que implica una comparación, la comparación de la línea más corta con las demás líneas que son, o bien líneas quebradas o bien curvilíneas, es decir curvas. No puedo decir que la línea recta es el camino

más corto de un punto a otro sin subtender una comparación, una relación de la línea recta con las líneas curvas. Eso le basta a Kant para decir que hay ahí dentro una síntesis; ustedes están forzados a salir del concepto de línea recta para alcanzar el concepto de línea curva, y es en la relación de las líneas rectas con las líneas curvas que ustedes dicen «La línea recta es el más corto camino de un punto a otro». Es una síntesis, por tanto el conocimiento es una operación sintética.



¿Leibniz estaría incómodo con esto? No, él diría que evidentemente hace falta que ustedes tengan en el espíritu el concepto de línea curva cuando afirman que la línea recta es el camino más corto de un punto a otro. Pero Leibniz es el creador de un cálculo diferencial por el cual la línea recta va a ser considerada como el límite de las curvas, hay un proceso en el límite. De ahí el tema de Leibniz: es una relación analítica, sólo que se trata de un análisis infinito. La línea recta es el límite de la curva, tanto como el reposo es el límite del movimiento. ¿Avanzamos? O bien no podemos salir de esto, o bien ellos dicen lo mismo. ¿Qué sería que ellos dicen lo mismo? Querría decir que lo que Leibniz llama análisis infinito es lo mismo que lo que Kant llama síntesis finita. De golpe, sólo se trata de una cuestión de palabras. En esta perspectiva, en ese estadio, diríamos que están de acuerdo en establecer una diferencia de naturaleza. Uno entre el análisis finito y el análisis infinito, el otro entre el análisis y la síntesis. Lo que Leibniz llama análisis infinito, Kant lo llamará síntesis finita.

Ven ustedes la idea del buen sentido según la cual una disputa filosófica es inextricable puesto que no se puede decidir quien tiene razón, y al mismo tiempo no tiene ninguna importancia saberlo pues todos dicen lo mismo. Mas aún el buen sentido puede concluir que la única buena filosofía es él mismo. Situación trágica, pues si el buen sentido realiza las metas de la filosofía mejor que la filosofía misma, no hay razón para fatigarse haciendo filosofía. ¿Entonces?

Busquemos una especie de bifurcación pues esta primera gran oposición entre Leibniz y Kant, que ahora nos parece tan evidente, de hecho va más allá, hacia una oposición más profunda. Y si no vemos la oposición más profunda no podemos comprender nada. ¿Cuál sería esta segunda oposición más profunda?

Hemos visto que había una gran proposición leibniziana, bajo el nombre de principio de los indiscernibles: Toda diferencia es en última instancia

conceptual. Toda diferencia está en el concepto. Si dos cosas difieren, no pueden simplemente diferir por el número, por la figura, por el movimiento, es preciso que su concepto no sea el mismo. Toda diferencia es conceptual. Vemos en qué está proposición es verdaderamente el presupuesto de la proposición precedente de Leibniz. Si él tiene razón sobre este punto, si toda diferencia es conceptual, es evidente que se conoce analizando los conceptos, puesto que conocer es conocer a través de diferencias. Así pues si toda diferencia es en última instancia conceptual, el análisis del concepto es quien nos hace conocer la diferencia, y por tanto quien sin más nos hace conocer. Se ve entonces la tarea matemática tan arrojada a la que Leibniz era arrastrado, la cual consistía en mostrar que las diferencias entre las figuras, las diferencias de números, reenviaban a diferencias en los conceptos.

¿Cuál es la proposición de Kant opuesta a la segunda proposición leibniziana? También aquí se trata de algo muy raro. Kant tiene una proposición muy curiosa: si ustedes miran bien el mundo que se les presenta, verán que está compuesto de dos tipos de determinaciones irreductibles. Ustedes tienen determinaciones conceptuales que corresponden siempre a lo que una cosa es; puedo decir incluso que un concepto es la representación de lo que la cosa es. Por ejemplo «El león es un animal rugiente» es una determinación conceptual. Y después ustedes tienen otro tipo de determinación. Kant lanza su gran artificio: dice que se trata de determinaciones ya no conceptuales sino de determinaciones espacio-temporales. ¿Qué son determinaciones espacio-temporales? Es el hecho de que la cosa esté aquí y ahora, que esté a la derecha o a la izquierda, que ocupe o describa un espacio de tal o cual manera, que dure un cierto tiempo. Y bien, por lejos que lleven el análisis de los conceptos, nunca alcanzarán así el dominio de las determinaciones espacio-temporales. Podrán llevar su análisis de los conceptos al infinito, nunca encontrarán en el concepto una determinación que dé cuenta de esto: que esta cosa está a la derecha o a la izquierda.

¿Qué quiere decir esto? Kant toma ejemplos a primera vista muy convincentes. Consideren dos manos. Cada uno sabe que las dos manos no tienen exactamente los mismos trazos, la misma distribución de poros. De hecho, no hay dos manos idénticas. Y este es un punto para Leibniz: si hay dos cosas es preciso que difieran en el concepto. Es su

principio de los indiscernibles. Kant dice que de hecho es posible, pero que no tiene ninguna importancia. Dice que eso no tiene ningún interés. Las discusiones nunca pasan por lo verdadero y lo falso, pasan por si eso tiene algún interés o es una banalidad. Un loco no es una cuestión de hecho, es también una cuestión de derecho. No es alguien que dice cosas falsas. Hay un montón de matemáticos que inventan teorías completamente locas. ¿Son locas porque son falsas o contradictorias? No, ellas se determinan así porque manejan un enorme aparato conceptual matemático, por ejemplo, para proposiciones desprovistas de todo interés.

Kant osaría decir a Leibniz que no tiene ningún interés lo que cuenten sobre las dos manos con sus diferencias de poros, pues ustedes pueden concebir *quid juris*, de derecho y no de hecho, dos manos que pertenecen a la misma persona, teniendo exactamente la misma distribución de poros, el mismo trazado de huellas. Aún si no existe de hecho, eso no es lógicamente contradictorio. Pero Kant dice que a pesar de todo hay algo muy curioso: por lejos que ustedes lleven su análisis hay que admitir que esas dos manos son idénticas, pero que no son superponibles. Es una famosa paradoja, la paradoja de los objetos simétricos no superponibles. Ustedes tienen dos manos absolutamente idénticas, las cortan para disponer de un grado de movilidad radical. No pueden hacerlas coincidir, no pueden superponerlas. ¿Por qué? No puede superponerlas, dice Kant, porque hay una derecha y una izquierda. Pueden ser absolutamente idénticas para todo el resto, pero hay una de ellas que es la mano derecha y otra que es la izquierda. Eso quiere decir que hay una determinación espacial irreductible al orden del concepto. El concepto de vuestras dos manos puede ser estrictamente idéntico, pero tan lejos como se lleve el análisis, habrá una que estará a mi derecha y una que estará a mi izquierda. No pueden superponerlas. ¿A condición de qué superponen dos figuras? A condición de disponer de una dimensión suplementaria a la de las figuras. Es debido a que hay una tercera dimensión del espacio que pueden superponer dos figuras planas. Podrían superponer dos volúmenes si dispusieran de una cuarta dimensión. Hay una irreductibilidad del orden del espacio. Lo mismo para el tiempo: hay una irreductibilidad del orden del tiempo. Así pues, por lejos que lleven el análisis de las diferencias conceptuales, un orden

de diferencia quedará siempre exterior a los conceptos y a las diferencias conceptuales; será el de las diferencias espacio-temporales.[1]

¿Kant ha devenido el más fuerte? Volvamos a la línea recta, la idea de la síntesis. Nos daremos cuenta que no se trataba con Leibniz de una cuestión de palabras. Estamos tratando de hallar por qué se trataba de algo distinto a una discusión de palabras. Si nos quedamos en la diferencia análisis-síntesis no tenemos el medio de encontrar. Kant dirá que por lejos que ustedes vayan en el análisis, tendrán un orden irreductible del tiempo y del espacio, irreductible al orden del concepto. En otros términos, el espacio y el tiempo no son conceptos. Hay dos tipos de determinaciones: las determinaciones de conceptos y las determinaciones espacio-temporales. ¿Qué quiere decir Kant cuando dice que «La línea recta es el más corto camino de un punto a otro» es una proposición sintética? Quiere decir que «línea recta» es una determinación conceptual, pero «el más corto camino de un punto a otro» no es una determinación conceptual, es una determinación espacio-temporal. Las dos son irreductibles, nunca podrán deducir la una de la otra. Hay una síntesis entre las dos. Y ¿qué es conocer? Conocer es hacer la síntesis de las determinaciones conceptuales y de las determinaciones espacio-temporales. He aquí que él está arrancando el espacio y el tiempo al concepto, al concepto lógico. ¿Es por azar que a esta operación le dará el nombre de Estética? Aún al nivel más grosero de la estética, en su expresión más conocida, la teoría del arte, ¿no estará esta liberación del espacio y del tiempo por relación a los conceptos lógicos en la base de toda disciplina llamada estética?

Ustedes ven cómo Kant definiría la síntesis ahora, en este segundo nivel. Él diría que la síntesis es el acto por el cual salgo de cualquier concepto para afirmar algo irreductible a los conceptos. Conocer es hacer una síntesis porque implica necesariamente salir de cada concepto para afirmar de él algo extra-conceptual. «La línea recta»: concepto. Salgo de ahí. «Es el camino más corto de un punto a otro»: determinación espacio-temporal, extra-conceptual.

[1] Cf. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999, parágrafo 13. Para el ejemplo de la manos, cf. «Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio», en *Opúsculos de Filosofía natural*, Alianza, Madrid, 1992.

¿Cuál es la diferencia entre esta segunda proposición kantiana y la primera? Admiren el progreso que ha hecho Kant. La primera definición de Kant, cuando decía que conocer es operar por síntesis, emitir proposiciones sintéticas, se reducía a esto: conocer es salir de un concepto para afirmar de él algo que no estaba contenido en él. Pero a ese nivel no podía saber si tenía razón. Leibniz llegaba y decía que en nombre de un análisis infinito lo que afirmo de un concepto estará siempre contenido en el concepto. Segundo nivel más profundo: Kant no nos dice que conocer es salir de un concepto para afirmar algo que sería como otro concepto, sino que conocer es partir de un concepto para salir de todo concepto, y afirmar algo de él irreductible al orden del concepto en general. Es una proposición mucho más interesante.

De nuevo rebotamos hacia la pregunta: ¿es decidible? Uno nos dice que toda diferencia es en última instancia conceptual, por tanto ustedes no pueden afirmar nada de un concepto que salga del orden del concepto en general; el otro nos dice que hay dos tipos de diferencias, las diferencias conceptuales y las diferencias espacio-temporales, de modo que conocer es necesariamente salir del concepto para afirmar de él algo que es irreductible a todo concepto en general, algo que concierne al espacio y al tiempo.

En este punto, nos damos cuenta que no hemos salido de todo esto pues notamos que Kant, sin mucho ruido, –y no estaba obligado a decirlo, más aún podrá decirlo cien páginas después– no puede sostener la proposición que acaba de plantear sobre la irreductibilidad de las determinaciones espacio-temporales en relación a las determinaciones conceptuales. Sólo puede afirmar esta irreductibilidad porque ha hecho un forzamiento. Para que su proposición tuviera un sentido era necesario que cambiara radicalmente la definición tradicional del espacio y el tiempo. Espero que esto se vuelva más sensible para ustedes. Él da una determinación completamente nueva del espacio y del tiempo. ¿Qué quiere decir esto?

Llegamos a un tercer escalón en la oposición Kant-Leibniz. Esta oposición está desprovista de todo interés si no vemos que las proposiciones leibnizianas y las proposiciones kantianas se distribuyen en dos espacio-tiempos completamente diferentes. En otros términos, no es del mismo espacio-tiempo que Leibniz decía: «Todas esas determinaciones de espacio y de tiempo son reducibles a determinaciones conceptuales», y ese otro espacio-tiempo del que Kant nos dice que las determinaciones de espacio-

tiempo son absolutamente irreductibles al orden del concepto. Sería preciso mostrar esto de una manera sencilla. Sientan que es un momento en que el pensamiento vacila.

Durante mucho, mucho tiempo, el espacio ha sido definido, de cierta manera, como el orden de las coexistencias o de las simultaneidades. Y el tiempo ha sido definido como el orden de las sucesiones. Ahora bien, ¿es por azar que Leibniz sea quien lleva esta concepción muy antigua hasta su término, hasta una especie de formulación absoluta? Leibniz añade formalmente: el espacio es el orden de las coexistencias posibles y el tiempo es el orden de las sucesiones posibles. ¿Por qué añadiendo «posible» lleva la formulación a lo absoluto? Porque eso remite a su teoría de la composibilidad y del mundo. Así pues, él captura la vieja concepción del espacio y del tiempo, y se sirve de ella para su propio sistema. A primera vista esto no suena mal. En efecto, si no tengo como reflejo decir que el tiempo es el orden de las sucesiones y el espacio es el orden de las coexistencias es siempre delicado definirlos. ¿Qué es lo que le molesta a Kant? En páginas muy bellas, Kant dice que de ningún modo es así. Por un lado dice que no puedo definir el espacio por el orden de coexistencias, y por otro que no puedo definir el tiempo por el orden de sucesiones. ¿Por qué? Porque «coexistencia», después de todo, pertenece al tiempo. Coexistencia quiere decir, literalmente, «al mismo tiempo». En otros términos, es un modo del tiempo. El tiempo es una forma en la cual pasa no sólo lo que se sucede, sino lo que es al mismo tiempo. La coexistencia o la simultaneidad es un modo del tiempo.

Mucho tiempo después habrá una teoría muy famosa que es la de la simultaneidad, uno de cuyos aspectos fundamentales será pensar la simultaneidad en términos de tiempo. No digo en absoluto que es Kant quien ha inventado la relatividad; digo que dicha formula, en lo que tenía ya para nosotros de comprensible, no lo habría sido si no hubiese estado Kant unos siglos antes. Kant es el primero en decirnos que la simultaneidad no pertenece al espacio sino al tiempo. Es una revolución en el orden de los conceptos. En otros términos, Kant dirá que el tiempo tiene tres modos: lo que dura a través de él es lo que se llama la permanencia, lo que se sucede en él es lo que se llama la sucesión, y lo que coexiste en él es lo que se llama simultaneidad o coexistencia. No puedo definir el tiempo por el orden de las sucesiones, pues la sucesión no es sino un modo del tiempo, y no tengo

ninguna razón para privilegiar ese modo sobre los otros. Y al mismo tiempo no puedo definir el espacio por el orden de las coexistencias pues la coexistencia no pertenece al espacio.

Si Kant hubiese mantenido la definición clásica del tiempo y del espacio no habría podido criticar a Leibniz, o al menos no habría tenido ningún interés, pues si defino el espacio por el orden de coexistencias y el tiempo por el orden de sucesiones, es obvio entonces que el espacio y el tiempo remitan, en última instancia, a lo que se sucede y a lo que coexiste, es decir a algo enunciable en el orden del concepto. Ya no habría distinción entre las diferencias espacio-temporales y las diferencias conceptuales. En efecto, el orden de las sucesiones recibe su razón de ser de lo que se sucede, el orden de las coexistencias recibe su razón de ser de lo que coexiste. En ese momento la diferencia conceptual tiene la última palabra sobre todas las diferencias.

Kant no podía romper con las concepciones clásicas, llevadas al absoluto por Leibniz, si no nos proponía otra concepción del espacio y del tiempo. Esta concepción es la más insólita y la más familiar. ¿Qué es el espacio? El espacio es una forma. Eso quiere decir que no es una sustancia y que no remite a sustancias. Cuando digo que el espacio es el orden de las coexistencias posibles, ese orden se explica en última instancia por las cosas que coexisten. En otros términos, el orden espacial debe encontrar su razón en el orden de las cosas que llenan el espacio. Cuando Kant dice que el espacio es una forma, ¿cómo habría que definir esa forma? Nos dice que es la forma de exterioridad, es la forma bajo la cual nos llega todo lo que es exterior a nosotros. De acuerdo, pero no es sólo eso. También es la forma bajo la cual llega todo lo que es exterior a sí mismo. Aquí él puede volver a hacer un salto en la tradición. La tradición siempre había definido el espacio como *partes extra partes*, una parte del espacio es exterior a otra. Pero he aquí que aquello que sólo era un carácter del espacio, Kant lo toma para hacerlo su esencia. El espacio es la forma de exterioridad, es decir la forma bajo la cual nos llega lo que nos es exterior, y llega lo que permanece exterior a sí mismo. Si no hubiera espacio, no habría exterioridad.

Saltemos en el tiempo. Kant nos dará la definición simétrica, nos dispara que el tiempo será forma de interioridad. ¿Que quiere decir? En primer lugar que es la forma de lo que nos llega del interior, del interior de nosotros. Pero no

sólo quiere decir eso. Las cosas son en el tiempo, eso implica que tienen una interioridad. El tiempo es la manera en que la cosa es interior a sí misma.

Si saltamos y hacemos aproximaciones, mas tarde habrá filosofías del tiempo, y más aún el tiempo devendrá el principal problema de la filosofía. Durante mucho tiempo no había sido así. Si ustedes toman la filosofía clásica, seguramente existen filósofos que se interesan mucho por el problema del tiempo, pero parecen insólitos. ¿Por qué siempre se nos sale con las páginas llamadas inolvidables de San Agustín sobre el tiempo?[2] El problema principal de la filosofía clásica es el problema de lo extenso, y especialmente cuál es la relación entre el pensamiento y lo extenso, una vez dicho que el pensamiento no es de lo extenso. Y es sabido que la filosofía llamada clásica atribuye una gran importancia, dentro de la relación particular de la unión del alma y del cuerpo, al problema correspondiente de la unión del pensamiento y de lo extenso. Se trata pues de la relación del pensamiento con eso que parece lo más opaco al pensamiento, a saber lo extenso.

De cierta manera algunos hacen partir la filosofía moderna de una especie de cambio de problemática, por el cual el pensamiento se dispone a afrontar el tiempo y ya no lo extenso. El problema de la relación del pensamiento y del tiempo no ha cesado de sacudir a la filosofía. Es como si el verdadero asunto que afrontara el pensamiento fuera la forma del tiempo y no la forma del espacio.

Kant ha hecho esta especie de revolución: ha arrancado el espacio y el tiempo del orden del concepto porque ha dado del espacio y del tiempo dos determinaciones absolutamente nuevas: forma de exterioridad y forma de interioridad. Leibniz es de fines del siglo XVII e inicios del XVIII, Kant es del siglo XVIII. No hay mucho tiempo entre ellos. ¿Que es lo que ha pasado? Es necesario hacer intervenir todo: mutaciones científicas, la ciencia llamada newtoniana, datos políticos. Cuando hay un cambio semejante en el orden de los conceptos, no podemos creer que no haya pasado nada socialmente. Ha pasado, entre otras, la revolución francesa. ¿Es que ha implicado otro espacio-tiempo? No sabemos. Ha habido mutaciones de la vida cotidiana. Admitamos que el orden de los conceptos filosóficos lo expresa a su manera, aún si se adelanta.

[2] San Agustín, *Confesiones*, Losada, Bs. As., 2005. Cf. Libro XI.

Una vez más, hemos partido de una primera oposición Leibniz-Kant y hemos dicho que es indecidible: no puedo decidir entre la afirmación «toda proposición es analítica» y la otra según la cual el conocimiento procede por proposiciones sintéticas. Había que retroceder. Primer retroceso, tengo de nuevo dos proposiciones antitéticas. La proposición de Leibniz «Toda determinación es en última instancia conceptual», y la proposición kantiana, «Hay determinaciones espacio-temporales irreductibles al orden del concepto». Había que retroceder aún más para descubrir una especie de presupuesto, esto es, que la oposición Leibniz-Kant sólo vale en la medida en que notamos que el espacio y el tiempo no son definidos en absoluto del mismo modo.

Curiosa esta idea de que el espacio es lo que nos abre al afuera, un clásico nunca hubiera dicho esto. Es ya una relación existencial con el espacio. El espacio es la forma de lo que nos viene de afuera. Si investigo por ejemplo la relación entre la poesía y la filosofía, ¿qué es lo que implica? Implica un espacio abierto. Si ustedes definen el espacio como un medio de exterioridad, se trata de un espacio abierto, no de un espacio cerrado. El espacio leibniziano es un espacio cerrado, el orden de las coexistencias. La forma de Kant es una forma que nos abre, que nos abre a *x*, es la forma de las erupciones. Es ya un espacio romántico. Es un espacio estético puesto que se ha liberado del orden lógico del concepto, es un espacio romántico pues es el espacio de las irrupciones, es el espacio de lo abierto.

Y cuando vean en filósofos aún más tardíos, como Heidegger, una especie de gran canto al tema de lo abierto, verán que Heidegger se reclama de Rilke, quien debe esta noción de lo abierto al romanticismo alemán. Ustedes comprenderán mejor por qué Heidegger experimenta la necesidad de escribir un libro sobre Kant.[3] El valorizará a fondo el tema de lo abierto. Al mismo tiempo que los poetas lo inventan como valor rítmico o valor estético, los sabios lo inventan como especie científica.

En el punto en que estoy, es muy difícil decir quién se equivoca y quién tiene razón. Quisiéramos decir que Kant nos corresponde mejor. Va mejor con nuestra manera de ser en el espacio, el espacio es mi forma de apertura. ¿Se puede decir que Leibniz ha sido superado? No es tan simple.

[3] Cf. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996. También puede consultarse *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Memphis, Bs. As., 1992.

Un cuarto punto. Es quizá en la punta extrema de lo que es nuevo que se produce en filosofía lo que se llama un «retorno a». Después de todo nunca corresponde a un autor llevarse hasta el límite de sí mismo. No es Kant quien va hasta el límite de Kant, estarán los post-kantianos que serán los grandes filósofos de lo romántico alemán. Son ellos los que, a fuerza de llevar a Kant hasta el límite, experimentan esta cosa extraña: hacer un retorno a Leibniz

Busco los cambios profundos que la filosofía kantiana va a suponer a la vez en relación a la filosofía llamada clásica y en relación a la filosofía de Leibniz. Hemos visto un primer cambio concerniente al espacio-tiempo. Hay un segundo cambio concerniente esta vez al concepto de fenómeno. Van a ver por qué esto deriva de aquello. ¿A qué ha sido opuesto el fenómeno durante mucho tiempo, y qué quiere decir? Muy a menudo se traduce fenómeno por apariencia, las apariencias. Y las apariencias son, digamos, lo sensible. La apariencia sensible. Y ¿de qué se la distingue? Forma un doblete, forma una pareja con la noción correlativa de esencia. La apariencia se opone a la esencia. Y el platonismo desarrollará una dualidad de la esencia y la apariencia, de las apariencias sensibles y las esencias inteligibles. De allí surgirá una concepción célebre: la concepción de los dos mundos. ¿Existen dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible? ¿Somos nosotros prisioneros a través de nuestro cuerpo y de nuestros sentidos de un mundo de apariencias?

Kant emplea la palabra fenómeno, y el lector tiene la impresión de que cuando intenta meter la vieja noción de apariencia bajo la palabra kantiana, eso no funciona. ¿No va haber aquí, al nivel del fenómeno, una revolución tan importante como para el tiempo y el espacio? Cuando Kant emplea la palabra fenómeno, la carga de un sentido mucho más violento: no es la apariencia la que nos separa de la esencia, es la aparición. Lo que aparece en tanto que aparece. El fenómeno en Kant no es la apariencia, es la aparición. La aparición es la manifestación de lo que aparece en tanto que aparece. ¿Por qué esto está inmediatamente ligado a la revolución precedente? Porque cuando digo lo que aparece en tanto que aparece, ¿qué quiere decir «en tanto que»? Quiere decir que lo que aparece, aparece necesariamente en el espacio y en el tiempo. Esto se suelda inmediatamente a las tesis precedentes. Fenómeno quiere decir lo que aparece en el espacio y en el tiempo. Ya no

quiere decir apariencia sensible, sino aparición espacio-temporal. Hasta qué punto esto no es lo mismo nos lo demuestra la pareja con la que está en relación la aparición. Hemos visto que apariencia está en relación con esencia, al punto que quizás existan dos mundos, el mundo de las apariencias y el mundo de las esencias. Pero, ¿en relación a qué está aparición? Aparición está en relación con condición. Algo que aparece, aparece bajo condiciones que son las condiciones de su aparición. Las condiciones son las que hacen aparecer a la aparición, son las condiciones bajo las cuales aparece lo que aparece. La aparición remite a condiciones de aparición, del mismo modo que la apariencia remitía a la esencia. Otros dirán que la aparición remite al sentido. El doblete es aparición y sentido de la aparición. El fenómeno ya no es pensado como una apariencia en relación a su esencia, sino como una aparición en relación a su condición o a su sentido.

Un nuevo trueno: no hay sino un único mundo constituido por lo que aparece y el sentido de lo que aparece. Lo que aparece ya no remite a esencias que estarían detrás de la apariencia, lo que aparece remite a condiciones que condicionan la aparición de lo que aparece. La esencia deja su lugar al sentido. El concepto ya no es la esencia de la cosa, es el sentido de la aparición. Comprendan que es un concepto completamente nuevo en filosofía, de donde partirá la determinación de la filosofía bajo el nombre de una nueva disciplina, a saber la fenomenología. La fenomenología será la disciplina que considera los fenómenos como apariciones, remitiendo a condiciones o a un sentido, en lugar de considerarlos como apariencias remitiendo a esencias. La fenomenología tomará tantos sentidos como ustedes quieran pero tendrá al menos esta unidad, esto es, su primer gran momento con Kant, quien pretende hacer una fenomenología, precisamente porque él ha cambiado la concepción del fenómeno, ha hecho de este el objeto de una fenomenología en lugar de hacerlo el objeto de una disciplina de las apariencias.

El primer gran momento en que la fenomenología se desarrollará como disciplina autónoma será con Hegel que titulará *Fenomenología del Espíritu* a un célebre texto. Ahora bien, la palabra es muy insólita. Es precisamente la *Fenomenología del Espíritu* el gran libro que anuncia la desaparición de los dos mundos, ya no hay más que un único mundo. La fórmula de Hegel es: «No hay nada para ver detrás del telón». Filosóficamente quiere decir que el

fenómeno no es una apariencia detrás de la cual estaría la esencia, el fenómeno es una aparición que remite a las condiciones de su aparición. No hay más que un único mundo. En ese momento la filosofía rompe sus últimas ataduras con la teología. El segundo momento de la fenomenología será el momento de Husserl quien renovará la fenomenología a través de una teoría de la aparición y del sentido. Inventará una forma de lógica propia a la fenomenología. Evidentemente las cosas son más complejas que esto.

Les propongo un esquema extremadamente sencillo: Kant es aquel que rompe con la simple oposición de la apariencia y de la esencia para fundar una correlación aparición-condiciones de aparición, o aparición-sentido. Pero es muy difícil separarse completamente de algo. Kant va a conservar algo de la vieja oposición. En él hay una cosa muy curiosa que es la distinción del fenómeno y la cosa en sí. Fenómeno-cosa en sí, en Kant, conserva algo de la vieja oposición. Pero el aspecto verdaderamente nuevo en Kant es la conversión en otra pareja de nociones: aparición-condiciones de aparición. Y la cosa en sí no es en absoluto una condición de aparición. Es completamente diferente.

Resumo entonces la segunda modificación. De Platón a Leibniz se nos decía simplemente que hay apariencias y esencias. Más aún, ya en Platón aparece una noción muy curiosa que él llama la apariencia bien fundada, es decir que la esencia se nos oculta, pero de cierta manera la apariencia la expresa también. La relación entre la apariencia y la esencia es una relación muy compleja que Leibniz intentará llevar en una dirección muy curiosa, hará para ello una teoría de la simbolización. La teoría leibniziana de la simbolización prepara singularmente la revolución kantiana. El fenómeno simboliza con la esencia. Esta relación de simbolización ya no es una relación de la apariencia con la esencia. Nueva alteración al nivel de la concepción del fenómeno. Ven ustedes como enseguida esto se encadena con la alteración del espacio-tiempo. Por último, una alteración fundamental al nivel de la subjetividad.

¿Cuando nace esta noción de subjetividad? Esta también es una historia rara. Leibniz lleva hasta el límite, por los caminos del genio y del delirio, los presupuestos de la filosofía clásica. En un punto de vista como el de Leibniz, no tenemos mucha elección. Son filosofías de la creación. ¿Qué quiere decir una filosofía de la creación? Son filosofías que tienen con la teología una

cierta alianza, al punto que aún los ateos, por ateos que sean, pasarán por Dios. Esto no se juega, evidentemente, al nivel de la palabra. Tienen con la teología esta alianza que hace que de cierta manera partan de Dios, es decir que su punto de vista es fundamentalmente creacionista. Y aún los filósofos que hacen algo diferente al creacionismo, es decir que no se interesan o que reemplazan el concepto de creación por otra cosa, es en función del concepto de creación que ellos luchan contra la creación. De cualquier manera, aquello de lo que parten es del infinito. Los filósofos tenían una manera inocente de pensar a partir del infinito, y se daban el infinito. Había infinito por todas partes, en Dios y en el mundo. Eso les permitía hacer cosas como el análisis infinitesimal. Una manera inocente de pensar a partir del infinito quiere decir un mundo de la creación. Podían ir muy lejos, pero no hasta el final: la subjetividad. Para empujar hasta allí esta dirección era necesario un conjunto totalmente distinto. ¿Por qué, aunque van muy lejos, no pueden ir hasta el extremo de un descubrimiento de la subjetividad?

Descartes inventa un concepto: el famoso "Pienso luego existo". Se trata del descubrimiento de la subjetividad o de un sujeto pensante. El descubrimiento de que el pensamiento remite a un sujeto. Leibniz no lo dejará pasar, hay una subjetividad leibniziana. Y generalmente se define la filosofía moderna por el descubrimiento de la subjetividad –un griego no hubiera comprendido de qué se le habla–. Pero ellos no pueden ir hasta el límite de este descubrimiento de la subjetividad por una razón muy simple: es que esta subjetividad, por lejos que vayan en sus exploraciones, no puede ser planteada sino como creada, precisamente porque tienen una manera inocente de pensar a partir del infinito.

El sujeto pensante, en tanto sujeto finito, sólo puede ser pensado como creado, creado por Dios. ¿Qué quiere decir que el pensamiento relacionado al sujeto sólo puede ser pensado como creado? Quiere decir que el sujeto pensante es sustancia, es una cosa (*res*). No es una cosa extensa, como dice Descartes, es una cosa pensante. Es una cosa inextensa, pero es una cosa, es una sustancia, y tiene el estatuto de las cosas creadas, es una cosa creada, una sustancia creada. ¿Esto los bloquea? Me dirán que no es difícil, ellos no tienen más que poner el sujeto pensante en lugar de Dios, pero permutar los lugares no tiene ningún interés. En ese caso habría que hablar de un sujeto pensante infinito en relación al cual los sujetos pensantes finitos

serían ellos mismos sustancias creadas. No ganaríamos nada. Así pues su fuerza, es decir, esta manera inocente de pensar en función del infinito, los lleva hasta las puertas de la subjetividad y les impide franquear esta puerta.

¿En qué consiste la ruptura de Kant con Descartes? ¿Cuál es la diferencia entre el *cogito* kantiano y el *cogito* cartesiano? En Kant el sujeto pensante no es una sustancia, no está determinado como cosa pensante. Va a ser pura forma, forma de la aparición de todo lo que aparece. En otros términos, es la condición de aparición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo.

Nuevo trueno. Kant se lanza a encontrar una nueva relación del pensamiento con el espacio y el tiempo. Pura forma, forma vacía. Aquí Kant deviene espléndido: llega a decir del «yo pienso» que es el pensamiento más pobre. Simplemente es la condición de todo pensamiento de algo. «Yo pienso» es la condición de todo pensamiento de algo que aparece en el espacio y en el tiempo, pero él mismo es una forma vacía que condiciona toda aparición. Esto deviene un mundo muy severo, un mundo desértico. El desierto crece. Lo que ha desaparecido es el mundo habitado por lo divino, por lo infinito, ha devenido el mundo de los hombres. Lo que ha desaparecido es el problema de la creación y en su lugar aparece un problema totalmente distinto que va a ser el problema del romanticismo: el problema del fundamento. El problema del fundamento o de la fundación. Ahora se produce un pensamiento astuto, puritano, desértico, que se pregunta cómo fundar el mundo, una vez dicho que el mundo existe y que aparece. La cuestión de la creación es expulsada, llega ahora el problema del fundamento. Si hay un filósofo que verdaderamente ha sostenido el discurso de Dios es Leibniz. Ahora el modelo del filósofo ha devenido el héroe, el héroe fundador. Es aquel que funda en un mundo existente, no es el que crea el mundo.

Lo que es fundador es lo que condiciona la condición de lo que aparece en el espacio y en el tiempo. Ahí todo está ligado. Cambio en la noción de espacio-tiempo, cambio en la noción de sujeto. El sujeto pensante como pura forma no será sino el acto de fundar el mundo tal como aparece y el conocimiento del mundo tal como aparece. Es toda una nueva empresa.

Hace un año había intentado distinguir el artista clásico y el artista romántico –el clásico y el barroco son dos polos de la misma empresa–. Decía que el artista clásico es aquel que organiza los medios y que de cierta manera está en la situación de Dios, es la creación. El artista clásico no cesa

de recomenzar la creación, organizando sus medios, y pasando incesantemente de un medio a otro: pasa del aire a la tierra, separa la tierra y las aguas. Exactamente la tarea de Dios en la creación. Lanzan a Dios una especie de apuesta, van a hacer lo mismo que él. Ese es el artista clásico. El romántico, a primera vista, sería menos loco. Su problema es el del fundamento, ya no el del mundo, sino el de la tierra, ya no el del medio, sino el del territorio. Salir de su territorio para encontrar el centro de la tierra, eso es fundar. El artista romántico ha renunciado a crear porque hay una tarea mucho más heroica: la fundación. Ya no es creación y medio; es «abandono mi territorio». Empédocles. El fundamento está en el abismo. Toda la filosofía postkantiana de Schelling se hará alrededor de esta especie de concepto exuberante: el fondo, el fundamento es el abismo. El *lied* es siempre eso, es el trazado de un territorio frecuentado por el héroe, y de donde el héroe se va, parte para el centro de la tierra: el desierto. Mahler: *El canto de la tierra*, la oposición sostenida entre la cancioncilla del territorio y el canto de la tierra. Esta pareja musical territorio-tierra corresponde exactamente a lo que es en filosofía el fenómeno de la aparición y las condiciones de aparición.

¿Por qué abandonan el punto de vista de la creación? ¿Por qué el héroe no es alguien que crea sino alguien que funda? Y ¿por qué el héroe no es la última palabra? Si ha habido un momento en que el pensamiento occidental ha estado un poco cansado de tomarse por Dios y de pensar en términos de creación, es preciso que el germen esté aquí. ¿Nos conviene todavía la imagen del pensamiento heroico? Todo eso ha terminado. Pero comprendan la enorme importancia de esta sustitución de la sustancia pensante por la forma del yo. La sustancia pensante era todavía el punto de vista de Dios, se trata de una sustancia finita pero creada en función de lo infinito, creada por Dios. Mientras que cuando Kant nos dice que el sujeto pensante no es una cosa –él entiende por eso una cosa creada– sino que es una forma que condiciona la aparición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, es decir que es la forma del fundamento, él erige el yo finito como primer principio, como verdadero fundamento.

Es terrorífico hacer esto. La historia de Kant depende mucho de la Reforma. He aquí que la finitud deviene el primer principio. Para los clásicos la finitud es una consecuencia, es la limitación de algo infinito; el mundo creado es finito, nos dirán los clásicos, porque es limitado. En Kant, el yo

finito funda el mundo y el conocimiento del mundo porque es él mismo el fundamento constituyente de lo que aparece. En otros términos, el fundamento del mundo es la finitud. Las relaciones de lo infinito y lo finito se invierten completamente. Lo finito ya no será una limitación de lo infinito; lo infinito será un franqueamiento de lo finito. Ahora bien pertenece a lo finito ir más allá de sí mismo. La noción de auto-superación comienza a formarse en filosofía. Atravesará todo Hegel, llegará hasta Nietzsche. Lo infinito ya no es separable de un acto de superación de la finitud pues sólo la finitud puede ir más allá de sí misma. Todo lo que se llama dialéctica es la operación del infinito al trasformarse en esto: el acto por el cual la finitud se supera constituyendo o fundando el mundo. He aquí que lo infinito está subordinado al acto de lo finito.

¿Qué es lo que se deriva de esto? Fichte tiene una página ejemplar para esta polémica de Kant con Leibniz. He aquí lo que nos dice Fichte: puedo decir *A* es *A*, pero es sólo una proposición hipotética. ¿Por qué? Porque ella subtiende «si *A* existe». Si *A* existe, *A* es *A*, pero si *A* no existe, no es *A*. Es muy interesante porque está destituyendo el principio de identidad. Dice que el principio de identidad es una regla hipotética. De ahí lanza su gran tema: ir más allá del juicio hipotético hacia lo que llama el juicio tético[4]. Ir más allá de la hipótesis hacia la tesis. ¿Por qué es que *A* es *A* si *A* existe? Bien, porque finalmente la proposición *A* es *A* no es para nada un último principio o un primer principio. Remite a algo más profundo, es decir, que habría que decir que *A* es *A* porque es pensado. Lo que funda la identidad de las cosas pensadas es la identidad del sujeto pensante. Ahora bien, la identidad del sujeto pensante es la identidad del yo finito. Así pues el primer principio no es *A* es *A*, es yo=yo. La filosofía alemana atestará sus libros con la fórmula mágica: yo=yo. ¿Por qué es tan extraña esta fórmula? Se trata de una identidad sintética, porque yo=yo marca la identidad del yo que se piensa como la condición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, y del yo que aparece él mismo en el espacio y en el tiempo. Hay aquí una síntesis que es la síntesis de la finitud: el sujeto pensante, primer yo, forma de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, debe aparecer

[4] Cf. J. G. Fichte, *Introoducción a la teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984 (Segunda introducción, parágrafo 9, pág. 134).

igualmente en el espacio y en el tiempo, yo=yo. He aquí la identidad sintética del yo finito que reemplaza la identidad analítica infinita de Dios.

Termino sobre dos cosas. Kant crea una especie de conjunto conceptual radicalmente nuevo. Se trata de coordenadas conceptuales, filosóficas, completamente nuevas. Kant en un sentido renueva todo, pero aquello que saca a la luz está lleno de cosas que no están elucidadas. Por ejemplo ¿qué relación exacta hay entre la condición del fenómeno y él mismo en tanto que aparece. Retomo. El yo pensante, el yo finito condiciona, funda la aparición del fenómeno. El fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo es posible? ¿Qué es esa relación de condicionamiento?

En otros términos, el «yo pienso» es una forma del conocimiento que condiciona la aparición de todo lo que aparece. ¿Cómo es posible? ¿Cuál es la relación entre lo condicionado y la condición? La condición es la forma del «yo pienso». Kant está muy fastidiado, dice que es un hecho de razón. Él que tanto había reclamado que la cuestión fuese elevada al estado de *quid juris*, invoca ahora lo que él mismo llama un *factum*: el yo finito está constituido de tal modo que lo que aparece para él, lo que le aparece, es conforme a las condiciones de la aparición tales como su propio pensamiento lo determina. Kant dirá que ese acuerdo de lo condicionado y de la condición no puede explicarse más que por una armonía de nuestras facultades: nuestra sensibilidad pasiva y nuestro pensamiento activo. ¿Que hace Kant? Es patético, nos está haciendo un Dios a nuestras espaldas. ¿Qué es lo que garantiza esta armonía? Lo dirá él mismo: la idea de Dios.

¿Qué harán los post-kantianos? Los post-kantianos son filósofos que ante todo dirán que Kant es genial, pero que no podemos permanecer en una relación exterior de la condición y de lo condicionado, pues si permanecemos en esa relación de hecho, a saber que hay armonía de lo condicionado y de la condición, nos vemos efectivamente forzados a resucitar un Dios como garantía de la armonía.

Kant permanece todavía en un punto de vista que es el del condicionamiento exterior, no llega a un verdadero punto de vista de la génesis. Habría que mostrar cómo las condiciones de aparición son al mismo tiempo los elementos genéticos de lo que aparece. ¿Qué hay que hacer para mostrar esto? Es necesario tomar en serio una de las revoluciones kantianas que Kant deja de lado, a saber: que lo infinito sea verdaderamente el acto de

la finitud en tanto que va más allá de sí misma. Kant había dejado esto de lado porque se había conformado con una reducción de lo infinito a lo indefinido.

Para volver a una concepción fuerte del infinito –aunque no a la manera de los clásicos– hay que mostrar que el infinito es un infinito en sentido fuerte, pero en tanto tal es el acto de una finitud que se sobrepasa, y que yendo más allá de sí misma constituye el mundo de las apariciones. Se trata de sustituir el punto de vista de la condición por el punto de vista de la génesis. Ahora bien, hacer eso es hacer un retorno a Leibniz. Pero sobre otras bases distintas de las de Leibniz. Todos los elementos para hacer una génesis tal como la reclaman los post-kantianos están virtualmente en Leibniz. La idea de diferencial de la consciencia. Será preciso que el «yo pienso» de la consciencia se bañe en un inconsciente, y que haya un inconsciente del pensamiento como tal. Los clásicos habrían dicho que solamente es Dios quien va más allá del pensamiento. Kant diría que hay pensamiento como forma del yo finito. Aquí es preciso asignar un inconsciente del pensamiento que contenga los diferenciales de lo que aparece en el pensamiento. En otros términos, que opere la génesis de lo condicionado en función de la condición. Esa será la gran tarea de Fichte, retomada por Hegel sobre otras bases.

Ven que desde entonces ellos pueden en última instancia reencontrar a Leibniz por entero. ¿Y nosotros? ¿Qué es lo que puede querer decir ser leibniziano hoy en día?

Defino pues la filosofía como la actividad que consiste en crear conceptos. Crear conceptos es tan creador como el arte. Pero como todas las cosas, la creación de conceptos se hace en correspondencia con otros modos de creación. ¿En qué sentido se tiene necesidad de conceptos? Se trata de una existencia material, los conceptos son bestias espirituales. ¿Cómo se hacen esas especies de llamados a los conceptos? Los viejos conceptos servirán a condición de ser retomados en las nuevas coordenadas conceptuales. Hay una sensibilidad filosófica, es el arte de evaluar la consistencia de un conjunto de conceptos: ¿esto funciona, cómo funciona? La filosofía no tiene una historia separada del resto. Nada, nadie se supera nunca en lo que creó. Por definición, siempre se supera en lo que no creó.

¿Qué ha pasado en nuestra filosofía contemporánea? Creo que el filósofo ha dejado de tomarse, a la manera romántica, por un héroe fundador. Lo que ha sido fundamental en lo que se puede llamar, a grosso modo, nuestra

modernidad, ha sido esta especie de quiebra del romanticismo. Hordërlin y Novalis ya no funcionan para nosotros o sólo funcionan en el marco de nuestras nuevas coordenadas. El modelo del filósofo y del artista ya no es Dios en cuanto se propone crear el equivalente de un mundo, ya no es el héroe en cuanto se propone fundar un mundo, ha devenido otra cosa. Hay un pequeño texto de Paul Klee[5] en el que intenta decir cómo ve su diferencia con los pintores precedentes. Ya no se puede ir al motivo. Hay una especie de flujo continuo y ese flujo tiene torsiones. Las coordenadas de la pintura han cambiado.

Leibniz es el análisis infinito, Kant es la gran síntesis de la finitud. Suponemos que hoy en día estamos en la edad del sintetizador, se trata de otra cosa.

[5] Paul Klee (1879-1940). Artista plástico suizo también músico. Cf. Paul Klee, *Teoría del arte moderno*, Caldén, Bs. As., 1971.

Parte 2
1986-1987

Clase VI.
De la curva al individuo
Inflexión, punto de vista y mónada.

16 de Diciembre de 1986

Han pasado tantas cosas que apenas nos reconocemos. Yo no sé muy bien qué recuerdan ustedes de lo que se ha hecho. Una vez dicho que es necesario que el movimiento estudiantil no pierda su fuerza, sería aconsejable que, entre otras cosas, hagan un petitorio dirigido al presidente de la universidad para plantear la siguiente pregunta: ¿los barrotes que han puesto son compatibles con la seguridad?, ¿en caso de incendio, cómo escaparíamos? Por otra parte la historia de las llaves, las puertas cerradas, abiertas, no cerradas, no abiertas, los perjudica seriamente en vuestros esfuerzos intelectuales. Habría que hacer un petitorio, uno muy educado.

En las ocasiones anteriores, en las que ustedes han sido pocos, hemos hablado de lo que pasó. No creo que sea necesario volver sobre ese punto, a menos que alguien tenga una declaración que hacer. Vuelvo a decirlo, pero esto es evidente para todo el mundo: lo que realmente importa es que ese movimiento estudiantil se prolongue, se continúe, que no se relaje. Por eso creo que son muy importantes todas las tentativas de los estudiantes, al nivel de cada universidad, para construir incluso elementos de un contraproyecto de organización. Los «profes» también podrían moverse un poco.

Retomamos. Hoy quisiera hacer todos los esfuerzos para terminar con la primera parte, a riesgo de abreviar cosas, pero eso no es grave. Quisiera proceder por notas numeradas.

Mi primera observación es muy simple: la filosofía barroca de Leibniz se presenta sobre dos pisos. Ya en la idea de un mundo en dos pisos hay algo que debe impresionarnos pues eso compromete a la reflexión filosófica en general. Ese mundo barroco implica toda la reflexión filosófica, porque es quizás un momento muy importante en un problema que agita desde hace mucho tiempo a la metafísica: el famoso problema de los dos mundos, el mundo inteligible y el mundo sensible. Al presentarnos un mundo en dos pisos, ¿no se inscribe la filosofía barroca, o más precisamente Leibniz, en esta tradición, remodelándola muy profundamente?

Leibniz opera una recomposición muy profunda de la distinción de los dos mundos. Les decía que el mundo barroco es el mundo del pliegue que va al infinito y que, desde el principio, se diferencia, se desdobla en dos tipos de pliegues.

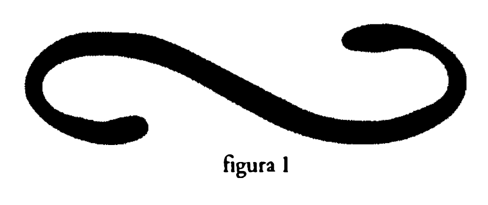
En un piso tenemos los repliegues de la materia y en el otro los pliegues en el alma. Repliegues *de* la materia y pliegues *en* el alma. El piso de los repliegues de la materia es como el mundo de lo compuesto, de lo compuesto al infinito; la materia no termina de replegarse y de desplegarse. El otro piso es el piso de los simples. Las almas son simples, de ahí la expresión «los pliegues en el alma», *en* el alma.

Segunda observación. Puesto que es necesario que los dos pisos comuniquen, para responder qué son esos pliegues en el alma habíamos partido de una búsqueda concerniente a un elemento genético ideal de los repliegues de la materia.

Habíamos estudiado los repliegues de la materia, por qué la materia es una potencia que no deja de replegarse. Después pasamos a la hipótesis de un elemento genético ideal de los repliegues de la materia. Si hay un tal elemento, sin duda ya forma parte del otro piso. Ahora bien, nuestra respuesta había sido que el elemento genético de los repliegues de la materia es la curvatura variable o inflexión. En Leibniz el mundo está fundamentalmente afectado de una curvatura. Hemos visto la importancia de esto desde el punto de vista de la física de la materia y, más allá, en las matemáticas y en las idealidades matemáticas. Es que la idealidad

matemática es curva, una curvatura del universo. Es un tema leibniziano muy profundo. No nos sorprendíamos, ustedes recuerdan, al vislumbrar que la inflexión, o la curvatura variable, va al infinito. Lo hemos visto en las propiedades mismas del número irracional o del número «sordo», como se dice en el siglo XVII. El número irracional o «sordo» es inseparable de una curvatura sobre la recta, a la vez que engendra también una serie infinita. La idea de una serie infinita iba a definir uno de los capítulos más importantes de las matemáticas de Leibniz. Así pues, la curvatura variable o inflexión va al infinito.

Tercera observación: de la inflexión, es decir de la curvatura variable, al punto de vista.


figura 1

Sin duda el concepto de inflexión tenía ya una enorme originalidad, característica de la filosofía de Leibniz. Concedámosle igualmente que la introducción del punto de vista como concepto filosófico debía tener para la filosofía una importancia extrema.

¿Por qué de la inflexión al punto de vista? Porque la curvatura variable reenvía, del lado de la concavidad de la curva, a centros de curvatura. Así pues, la curvatura variable es inseparable de vectores de concavidad. Y el centro, comprendido como centro de curvatura variable, es vértice, punto de vista. ¿Qué quiere decir que es vértice? Quiere decir que es el lugar de los puntos donde se encuentran las tangentes a cada punto de la curva variable. Yo diría que un tal centro de curvatura es un punto de vista sobre la porción de curva definida por un vector de concavidad. Eso era lo esencial.

Quisiera que comprendan, independientemente de cualquier cosa muy científica o filosófica, cómo se pasa naturalmente de la idea de inflexión o de curvatura variable a la de punto de vista. Es una especie de deducción que quisiera proponerles.

Había intentado mostrar en qué sentido era muy importante –y eso lo ha mostrado de una manera perfecta Michel Serres en su libro sobre

Leibniz[1] –, que se sustituyera la noción del centro concebido como centro de configuración de una figura regular por aquella del punto de vista. El centro del círculo se sustituye, en Leibniz, por el vértice del cono; el vértice del cono es punto de vista.

Así pues, es por un encadenamiento necesario que se pasa de la idea de curvatura variable a la de punto de vista o vértice. Se sustituye la geometría del centro por una geometría de los vértices, una geometría de los puntos de vista.

Retengan el hecho –y eso me parece fundamental– de que hemos pasado de la idea de inflexión a la de punto de vista. Comprendan que si hubiéramos comenzado por la noción de punto de vista en Leibniz podríamos seguramente haber dicho cosas interesantes, pero no habríamos comprendido lo que conducía a eso. Un filósofo no descubre nuevos conceptos de repente en su cabeza; es arrastrado a través de todo tipo de problemas.

Era preciso que, desde el principio, el universo estuviera afectado de una curvatura, más aún, de una curvatura variable. Es el mundo elástico, es la física de la elasticidad en Leibniz. Era preciso que el universo fuera afectado de una curvatura variable para que luego la noción de punto de vista sea verdaderamente, concretamente, fundada.

Sientan cómo se pasa de la inflexión al punto de vista. El centro de la curvatura variable ya no es un centro en el sentido de centro de un círculo, es decir de una configuración regular; es un sitio, un vértice. Es un vértice en función del cual veo, es algo que da a ver.

Cuarta observación: ¿qué es un punto de vista entonces? Primer carácter: me parece que un punto de vista está siempre en relación con una variación o una serie. Más aún, es en sí mismo potencia de poner en serie, potencia de ordenar, de ordenar los casos. Lo hemos visto en ejemplos matemáticos simples: el vértice del cono es un punto de vista porque tiene la potencia de ordenar las curvas de segundo grado –círculo, elipse, parábola, hipérbola–. ¿Recuerdan ese bonito triángulo aritmético de Pascal? La cúspide del triángulo es potencia de ordenar las potencias de dos.

Segundo carácter: el punto de vista no significa que todo es relativo, o significa que todo es relativo a condición de que lo relativo devenga

[1] Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 vol., PUF, París, 1968.

absoluto. Lo que quiero decir es que el punto de vista no indica una relatividad de lo que es visto. Esto resulta del primer carácter: si verdaderamente es potencia de ordenar los casos, potencia de poner en series los fenómenos, el punto de vista es condición de surgimiento o de manifestación de una verdad en las cosas. No encontrarán ninguna verdad si no tienen un punto de vista determinado.

Es la curvatura de las cosas lo que exige un punto de vista. No podemos hacer otra cosa que partir del universo curvo en Leibniz, si no todo permanece abstracto. En otros términos, no hay verdad si usted no encuentra un punto de vista donde ella es posible; un punto de vista bajo el cual tal género de verdad es posible.

De modo que la teoría del punto de vista introduce en filosofía lo que habría que llamar un perspectivismo. Ni en Nietzsche ni en Leibniz el perspectivismo significará «a cada uno su verdad», significará el punto de vista como condición de manifestación de la verdad. En otro gran perspectivista, el novelista Henry James, el punto de vista y la técnica de los puntos de vista nunca han significado que la verdad sea relativa a cada uno, sino que hay un punto de vista a partir del cual el caos se organiza, donde el secreto se descubre.

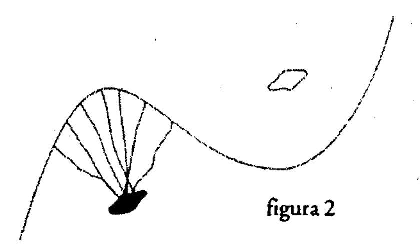
Tercer carácter: el punto de vista no es una perspectiva frontal que permitiría captar una forma en las mejores condiciones; el punto de vista es fundamentalmente perspectiva barroca. ¿Por qué? Porque el punto de vista no es nunca una instancia a partir de la cual se capta una forma, es una instancia a partir de la cual se capta una serie de formas en sus pasajes, sea como metamorfosis –pasaje de una forma a otra–, sea como anamorfosis –pasaje del caos a la forma–. Esto es lo propio de la perspectiva barroca.

Cuarto y último carácter: el punto de vista está afectado de un pluralismo fundamental. Quien dice punto de vista dice pluralidad de puntos de vista. ¿En qué sentido el punto de vista es inseparable de un pluralismo? Que el punto de vista sea esencialmente múltiple, que toda filosofía del punto de vista sea pluralista, no quiere decir –ya lo sabemos– «a cada uno su verdad», esto no funda el pluralismo del punto de vista. Al contrario, hemos visto que aquello que lo funda es la potencia de ordenar y de seriar, de seriar una multitud de formas. El punto de vista se abre sobre una serie infinita.

Pero entonces... es un poco molesto: si el punto de vista se abre sobre

una serie infinita, si todo punto de vista es en última instancia sobre la serie de las series, es decir sobre el mundo –puesto que es el mundo el que está afectado de una curvatura–, vamos a tener entonces una pequeña dificultad. Si todo punto de vista es sobre una serie infinita, sobre el mundo, ¿por qué hay muchos puntos de vista? Aún cuando tengamos dificultades para dar cuenta de esto, es preciso sostener que hay una pluralidad esencial de los puntos de vista. Tal vez mi figura 2 lo indique: si el mundo está en inflexión y el punto de vista está definido del lado de la concavidad, hay evidentemente una distribución de los puntos de vista alrededor del punto de inflexión; por tanto hay necesariamente muchos puntos de vista.

Al final de este breve comentario, estoy parado sobre dos cosas. Por un lado, todo punto de vista se abre sobre una serie infinita y, en última instancia, sobre la serie de las series, es decir sobre el mundo. Por otro lado, hay muchos puntos de vista. La pequeña dificultad es que si el punto de vista se abre sobre la serie infinita, es decir sobre el mundo, ¿por qué no hay un solo punto de vista que simplemente sería necesario descubrir y al cual habría que remontarse? Hay forzosamente muchos puntos de vista a causa de la inflexión, de la curvatura variable. Aunque sentimos que todavía hay algo que hará falta arreglar, eso no impide que un esencial pluralismo sea, por el momento, el último carácter notable del punto de vista.


figura 2

Esta fue mi cuarta observación, que nos aportaba los elementos para definir lo que hay que entender por perspectiva barroca. Hemos pasado de la curvatura variable o inflexión al punto de vista.

Quinta observación: vamos a pasar del punto de vista a la inclusión o a la inherencia – en latín *inesse*, una palabra constante en Leibniz–. ¿Qué es *inesse, ser en*? Ser inherente a. No bastaba ir de la curvatura variable o inflexión al punto de vista, hay que ir del punto de vista a la inclusión y a la inherencia. El objeto del quinto comentario es mostrar cómo se pasa necesariamente de la curvatura variable o de la inflexión a la inclusión o inherencia.

Leibniz toma frecuentemente el siguiente tema: usted siempre puede construir un ángulo recto en un círculo. En la técnica leibniziana de la traducción de centros en vértices, *S* no es el centro del círculo, es el vértice de un ángulo recto. ¿Dónde comienza el ángulo recto? Cuanto más aproximen el arco del círculo al vértice mismo, más podrán constatar que el ángulo es ya un ángulo recto. En última instancia, el hecho de que este sea un ángulo recto está incluido en *S*, en el vértice, está incluido en el punto de vista. Aunque ustedes me digan que esto es un poco pobre, es lo que busco, cosas que verdaderamente van de suyo. De cierta manera el ángulo ya es recto en el punto *S* tal como está definido.

Del mismo modo, podría decir que en la figura 2 la curvatura variable está incluida en el centro de curvatura que le corresponde, puesto que ese centro es precisamente el lugar de los puntos donde se encuentran las tangentes a cada punto de la curva variable. Es una idea rara; ahora habría que decir que la curva visible –lo que se manifiesta, el fenómeno, lo visible– está en el punto de vista sobre la curva. La curva visible está como en el centro de la curvatura.

Leer filosofía es hacer dos cosas a la vez. Es por un lado estar muy atento al encadenamiento de los conceptos. Por otro, no hay lectura filosófica que no se acompañe de una lectura no-filosófica, sin la cual permanece muerta. La lectura no filosófica es hacer nacer en ustedes todo tipo de intuiciones sensibles, pero intuiciones sensibles extremadamente rudimentarias y, por eso mismo, extremadamente vivas.

Intentemos retomar: lo visible está incluido en el punto de vista. ¿Qué intuición sensible hay debajo? Partamos de nuestra curvatura variable. Nuestra curvatura variable es el pliegue o el elemento genético del pliegue. Hemos visto que la materia no deja de replegarse sobre sí misma o, más en general, que el mundo está plegado. Permítanme preguntar por qué algo está plegado, por qué es plegado.

Esta pregunta cuadra bien con Leibniz: es conocido por todos que Leibniz exige para cada cosa una razón. Se trata de una filosofía que él mismo presenta como filosofía de la razón suficiente, *todo tiene una razón*. Ya veremos lo que él entiende por razón, pero no podemos partir de eso. Aunque no es muy difícil, es demasiado abstracto, haríamos morir a Leibniz, tendríamos como una especie de Leibniz muerto. Ustedes no pueden hacer

vivir a un filósofo más que a través de la lectura no-filosófica que hagan. De modo que el más filósofo de todos los filósofos es, de cierta manera, el menos filósofo de los filósofos. Y en la historia de la filosofía, el más filósofo y quien ha sido también el menos filósofo –es decir, el más accesible a los no filósofos– es Spinoza. No hay elección: hablamos de Leibniz y es Spinoza quien retorna, el autor que es merecedor de una lectura filosófica extremadamente compleja y, al mismo tiempo, de la lectura no-filosófica más violenta. Antes de que lo sea Nietzsche, lo es Spinoza. Pero supongamos que también Leibniz lo sea.

Digo algo muy simple a nivel de la intuición sensible no-filosófica: yo no sé si las cosas están plegadas, ¿por qué algo estaría plegado? Leibniz nos dice sí, el universo está afectado de una curvatura. Pero ¿por qué? ¿De qué sirve estar plegado? ¿De qué sirve estar replegado? Si las cosas están plegadas es para ser puestas dentro. He aquí al menos una respuesta. Las cosas no están plegadas más que para estar envueltas, para estar incluidas, para estar puestas dentro. Esto es muy curioso. El pliegue remite a la envoltura, es lo que ustedes meten en una envoltura. En otros términos, la envoltura es la razón del pliegue, no plegarían si no fuera para envolver. La envoltura es la causa final del pliegue.

Traduzco a conceptos filosóficos: la inclusión es la razón de la inflexión, la inflexión es la razón de la curvatura. Había que plegar las cosas para meterlas dentro. Voy muy lentamente para que vayan comprendiendo de a poco. Lo que está plegado –o si ustedes prefieren, lo inflexionado, o lo curvado de una curvatura variable, puesto que la inflexión nos ha parecido el elemento genético del pliegue– está por eso mismo envuelto en algo.

Ustedes me preguntarán por qué. Pero prohíbanse, prohíbanse preguntar: «¿Por qué?». Hay que preguntarse: «¿Funciona?».

Es el mundo de Leibniz: lo que está plegado está necesariamente envuelto en algo, de otro modo no estaría plegado. Lo que es plegado, lo que es curvo, no lo es más que para ser envuelto. Envuelto es en latín *involvere* o *implicare*, implicado o envuelto es lo mismo. ¿Qué es *implicare*? Es el estado del pliegue que está envuelto en algo, implicado en algo.

Todo esto es muy bello, tanto como una obra de arte. Y tiene una ventaja en relación a una obra de arte: además de bello es verdadero. Es verdadero: las cosas suceden así.

Continuemos. Lo que está plegado *–plicare–* por eso mismo está *implicare*, está puesto en algo, incluido en algo. Un pequeño paso más: lo que está plegado no existe fuera de aquello que lo incluye, lo implica, lo envuelve. Sigamos con nuestros pequeños pasos: lo que está plegado no se deja desplegar salvo idealmente; es posible desplegarlo pero es una operación de abstracción. Lo que está plegado no existe más que como envuelto en algo, es posible que ustedes desenvuelvan ese algo pero es una abstracción, en ese momento hacen abstracción de la envoltura. En otras palabras, lo plegado sólo existe en su envolvente.

Pero entonces, ¿qué hemos ganado con esta quinta observación? Se puede concluir que aquello que está plegado no sólo remite a un punto de vista –era el objeto de las observaciones precedentes–, sino que está envuelto necesariamente en algo que ocupa el punto de vista.

Aún no terminamos de medir el progreso que acabamos de hacer. Lo plegado remite a un punto de vista, pero además está necesariamente implicado, está necesariamente envuelto en algo que ocupa el punto de vista. Pero no hemos terminado de medir estos pequeños progresos, pues ustedes sienten que aquello que decíamos hace un momento –que lo visible está incluido, envuelto en el punto de vista– era una aproximación, que no encajaba completamente, que sólo por aproximación podía decir que el ángulo recto estaba en el vértice; era una manera de hablar, no teníamos otra en ese momento. Ahora podemos cuanto menos precisar un poco, decir que casi era eso pero no lo era del todo. Pues ustedes recuerdan que Leibniz en unos casos puede, por comodidad y para ir más rápido, identificar lo que ocupa el punto de vista con el punto de vista mismo, y en otros, por el contrario, distinguirlos.

Concluyo entonces esta quinta observación diciendo que nos encontramos ahora frente a dos proposiciones que tienen una relación de progresión. Primera proposición: lo que está plegado remite necesariamente a un punto de vista, puesto que la inflexión o la curvatura variable remite a un punto de vista. Segunda proposición: lo que está plegado está necesariamente envuelto en algo que ocupa el punto de vista. La sexta observación tendría por objeto precisar en qué consiste la progresión.

¿Hasta aquí va bien? ¿No hay problemas? Quisiera que ustedes saquen, si eso les ayuda, un método para su lectura. Insisto en esta necesidad, lo que

voy a hacer es casi una operación de desfilosofar. Creo verdaderamente que no existe lectura filosófica completa más que si la hacen coexistir con una lectura no-filosófica. Por eso la filosofía es una cuestión de especialistas, y al mismo tiempo absolutamente de no especialistas. Una buena filosofía es eminentemente cosa de especialistas puesto que consiste en crear conceptos, pero es fundamentalmente cosa de no especialistas porque los conceptos son verdaderamente esbozos, esbozos de intuiciones sensibles.

Sexta observación. He aquí una nueva instancia. La inflexión pasaba hacía una idea del punto de vista, y la idea de punto de vista pasa ahora hacia algo que lo ocupa. Yo diría de ese algo que es un envolvente, un implicante: el pliegue está implicado en lo implicante. Sabemos de antemano que, a grosso modo, ese envolvente es el sujeto. El sujeto o, siguiendo las palabras de Whitehead, el superjeto[2], es el sujeto que envuelve. El superjeto es el que envuelve, el que implica –hay una especie de paralelismo Leibniz-Whitehead–. ¿Qué envuelve? Envuelve lo que está plegado. ¿Qué es lo que está plegado? Hemos visto que había razones para llamarlo ya no objeto sino objetil, puesto que el objetil era el objeto en tanto que describía curvaturas variables o una curvatura variable.

Dénse cuenta, si saltamos de una lectura a la otra, que es la primera vez que un filósofo define al sujeto de esta manera, como un punto de vista, un vértice, un superjeto. Es muy curioso: el sujeto es lo que llega a un punto de vista. En unos casos Leibniz hará como si sujeto y punto de vista fueran la misma cosa, pero enseguida será muy formal, muy preciso y nos dirá que el punto de vista es la modalidad del sujeto. No podemos decir mejor que el sujeto deberá ser definido independientemente del punto de vista, que él llega a un punto de vista. El punto de vista es su modo inseparable, pero no lo que define al sujeto.

Tengo la impresión de que los comentadores de Leibniz a veces no ven bien esta progresión y se contentan con la noción de punto de vista para definir al sujeto. Ahora bien, eso no es posible. ¿Por qué? Porque el sujeto no es punto de vista, es envolvente. Tiene un punto de vista, pero en su constitución no es punto de vista. Resulta de su constitución que llegue a

[2] Cf. Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, Losada, Bs. As., 1956, págs. 302-303.

un punto de vista y sea inseparable de él, pero el punto de vista no es su constitución misma.

En otros términos, ¿cuál es nuestra progresión? Digo en primer lugar que el punto de vista es un punto de vista sobre la serie infinita, sobre la serie infinita constituida por los estados del mundo. He aquí lo que es un punto de vista. Ven ustedes que en mi primer piso, por encima de la materia, se dibujan algo así como pequeños pisos diferentes: si me quedo en el punto de vista permanezco como en una escala de la percepción; es el mundo del percepto. El punto de vista hacia la serie infinita de los estados del mundo, es como la manifestación de lo visible, es el percepto. Pero además agrego que el mundo, que la serie infinita del mundo está envuelta en algo que llega al punto de vista, es decir en el sujeto. Observen que ahora el estatuto del mundo ha cambiado, ya no es exactamente, como hace un momento, la serie infinita de los estados del mundo, pues ¿qué es lo que está envuelto en el sujeto? Es aquello que se llama el predicado o, si prefieren, el atributo. La serie infinita de los estados del mundo ha devenido ahora la serie infinita de los predicados del sujeto que los envuelve. Pasamos de la serie infinita de los estados del mundo a la serie infinita de los predicados o atributos. En efecto, si la serie infinita de los estados del mundo está en el sujeto, está envuelta en el sujeto, los estados del mundo son también los predicados del sujeto, sus atributos. Todo esto implica muchas cosas, pero todavía no nos ocupamos de ellas. En particular, la temible y muy bella pregunta: ¿qué es un atributo del sujeto?

Digo justamente: si los estados del mundo están envueltos en el sujeto, es preciso que los estados del mundo sean los predicados del sujeto que los envuelve. Ven siempre el pequeño progreso: ya no estamos en el dominio de lo visible, hemos pasado de lo visible a lo legible. Desde un cierto punto de vista veo el mundo, pero en mí lo leo. De ahí este texto que me parece tan encantador: Leibniz, *Monadología*, parágrafo 36... No, no es ese, es el parágrafo 61. Se los leo: *Un alma* (léase un sujeto*) no puede leer en sí misma más que lo que se le representa distintamente*[3]. Poco importa lo que quiere decir el texto. No estamos todavía en condición de comentarlo, pero sí de comentar que Leibniz

[3] G. W. Leibniz, *Monadología*, op. cit., pág 41.

no dice y nunca dirá, cuando habla rigurosamente, que el alma *ve* en sí misma. Dirá que el alma *lee* en sí misma. Lo que ella envuelve son los estados del mundo como predicados del sujeto. El alma lee sus propios predicados al mismo tiempo que bajo el punto de vista en el que está ve los estados del mundo.

Esto se complica pero valía la pena, porque al nivel del envolvimiento ya no estamos en el dominio del percepto. A nivel del punto de vista se está en el percepto, pero a nivel del envolvimiento sujeto-predicado estamos en el concepto. Estamos en el concepto a condición de –una observación que evidentemente es fundamental– concebir el concepto como individuo. ¿Por qué el sujeto es individual? Precisamente porque no existe sin llegar a un punto de vista. En otros términos, un sujeto es un concepto, es una noción. Y cada vez que Leibniz dice «sujeto» es necesario que ustedes corrijan y pongan «noción». En Leibniz se trata siempre de la «noción de sujeto». Y ¿qué es una noción de sujeto? Es una noción individual, dice él. En otros términos el concepto va hasta el individuo. Aún más, el individuo es el concepto, es la noción.

Es extraño todo esto, todavía no estamos en condiciones de comprender. Pero es interesante señalar lo que habrá que comprender más adelante. Puedo decir que Leibniz es, sin duda, el filósofo antiguo –relativamente antiguo– más moderno desde el punto de vista de la Lógica. Si le preguntamos a Leibniz qué es un sujeto, responderá que es aquello que está indicado por un nombre propio. Ustedes saben hasta qué punto la teoría de los nombres propios ha tenido, en la lógica moderna desde Russell, una gran importancia –lo veremos en detalle más adelante–. Leibniz es el primero en decirnos que el verdadero nombre de la sustancia individual, el verdadero nombre del sujeto, es un nombre propio. Sin duda es con él que comienza una verdadera lógica de los nombres propios.

¿Qué es un sujeto? Es César, Adán, usted, yo, es la noción individual de cada uno de nosotros pues sólo la noción individual encierra los predicados. ¿Qué son todos los predicados que nosotros encerramos? ¡Todos los estados del mundo! ¿Qué es lo que llega a un punto de vista? Es el sujeto comprendido como noción individual, es lo que está indicado por un nombre propio. Yo veo desde un punto de vista y leo en el sujeto. Ver y leer, percepto y concepto.

En otros términos, y resumiendo esta observación, se ha pasado de la inflexión a la inherencia. Pero ¿a qué precio? Al precio de descubrir que, no sólo la inflexión remite a un punto de vista, sino que el punto de vista remite a algo que viene a ocuparlo. Ese algo que llega a ocupar ese punto de vista es un alma, una sustancia, un superjeto –si no se habla como Leibniz, puesto que la palabra es de Whitehead–, una noción individual, un nombre propio.

Hemos lanzado una gran dificultad: ¿qué es justamente un predicado o un atributo de esa sustancia o del sujeto? Pero no es necesario que ustedes se asombren de no comprender lo que actualmente es incomprensible.

Hemos visto que en la medida en que había envolvimiento, los estados del mundo devenían los predicados del sujeto individual. Sólo hay sujeto individual. He aquí algo completamente extraño en filosofía. ¿Qué se debatía antes en la cuestión de saber si el alma era o no individual, qué implicaba todo eso? Leibniz llega muy tranquilo y nos asesta: todo sujeto es individual y, más aún, el concepto va hasta el individuo y sólo existe yendo hasta el individuo. Todo esto no va de suyo, pero son dificultades a resolver más adelante. Procederemos entonces en la medida en que seamos capaces de resolverlas. De ahí mi séptima observación. Es necesario que ustedes sientan la necesidad de pasar del punto de vista a la inherencia, es decir a la inclusión, es decir a la idea de que algo individual viene a ocupar el punto de vista y que, entonces, encierra, envuelve la serie infinita.

Adivino que ustedes han comprendido muy bien. Como no manifiestan nada, sus rostros son indescifrables. Leibniz diría que en vuestra alma –y vemos bien la diferencia entre el punto de vista y el alma–, donde ustedes leen perfectamente, a primera vista no ven absolutamente nada.

Séptima observación. Hemos visto lo que no éramos capaces aún de comprender. Es necesario saber qué somos capaces de comprender. En esta observación veremos una serie de textos de Leibniz que encontramos por todas partes y ahora no son un problema para nosotros.

Primeramente, el tema del espejo: cada sujeto es espejo del mundo. Se trata verdaderamente del lenguaje de lo visible. Leibniz añade: cada sujeto es espejo del mundo bajo su punto de vista. Ven ustedes que él no confunde el sujeto y el punto de vista. No confunde el sujeto «espejo del mundo» sobre el modo de su punto de vista, con el punto de vista que llega a ocupar.

Precisemos que hay que comprender «espejo» como un espejo cóncavo, todo lo precedente justifica el complemento de la concavidad.

Segundo punto: eso no es más que una metáfora y es preciso sobrepasarla. ¿Por qué ir más allá de esta metáfora? Porque se queda a mitad de camino. No hay que decir que cada sujeto es un espejo sobre el mundo, puesto que eso parecería indicar que el mundo existe en sí. Ahora bien, recordémoslo, el mundo no existe más que como pliegue, encerrado en cada alma o sujeto. Entonces habría que decir que más que un espejo sobre el mundo, el sujeto es una pantalla sobre la que pasa una película. Pero eso es aún insuficiente, puesto que una película ha sido rodada y remite a una exterioridad aún supuesta. De ahí que invoquemos una tabla opaca, una tabla opaca de información donde se inscriben datos sin referencia a una exterioridad.

El mundo está envuelto en cada sujeto y no existe más que envuelto en cada sujeto. Es en ese sentido que la *Monadología* nos dirá que los sujetos, las sustancias individuales son sin puerta ni ventana. No reciben nada del afuera. Ven ustedes por qué no reciben nada del afuera: porque envuelven, incluyen todo lo que tienen, todo lo que leen y todo lo que les llega. En otras palabras, el mundo no existe fuera de los sujetos que lo incluyen, que lo envuelven. Como símbolo de Leibniz propuse alguna vez un célebre cuadro de Rauschenberg[4], donde está todo lo que nos interesa: la superficie del cuadro como superficie de información, como tabla de información que habría que imaginar ligeramente cóncava donde se inscribe una curvatura variable cifrada. Es en efecto la representación de un mundo leibniziano.

En esta séptima observación hemos pasado de los textos de Leibniz que nos dicen que el sujeto, la sustancia individual es espejo sobre el mundo, a otro tipo de texto más profundo: el sujeto individual envuelve el mun-

[4] Robert Rauschenberg. Pintor estadounidense. Nació en 1925. A principios de 1950 realizó obras expresionistas cubiertas con fragmentos textiles, fotografías y recortes de periódicos rasgados. En 1955 hizo sus primeras Asociaciones, ensamblajes tridimensionales en los que las pinturas se combinaron con imágenes encontradas, como señales de tráfico, bombillas, botellas de Coca-Cola o aparatos de radio. Estos trabajos tuvieron una fuerte influencia en el arte pop de la década de 1960. La mayor parte de su obra artística de las décadas de 1970 y 1980 la dedicó a los collages, las litografías y otras formas de las artes gráficas, incluyendo la fotografía. En la actualidad vive y trabaja en New York.

do, el mundo no existe más allá de los sujetos que lo envuelven. Esto nos vuelve a impulsar.

Octava observación. Ha llegado la hora de resolver una dificultad: ¿por qué muchos puntos de vista, por qué muchos sujetos? ¿Por qué no habría más que un sólo sujeto llegando a un punto de vista que sería y alcanzaría la serie infinita de los estados del mundo y envolvería entonces la totalidad de los predicados? Tendría por atributo un término: la serie infinita de los estados del mundo. Un sólo sujeto que sería Dios. De un cierto modo eso sería Spinoza: una única sustancia –Dios– que comprende, que contiene todas las modificaciones, que incluye todas las modificaciones constitutivas del mundo, la serie infinita de las modificaciones constitutivas del mundo.

Ven hasta qué punto Leibniz se atiene a la pluralidad de los sujetos y a la pluralidad de los puntos de vista, yendo de lo uno a lo otro. Pero una vez más, si es verdad que un punto de vista aprehende la serie infinita del mundo o, lo que es lo mismo, si es verdad que el sujeto incluye, envuelve al mundo, ¿por qué muchos puntos de vista? ¡Es extraño!

Ya había intentado proponerles una respuesta: es que la serie infinita es esencialmente susceptible de una infinidad de variaciones –habrá que volver sobre esto–. Hay que concebir las variaciones de una serie de todas las formas: variaciones rítmicas, variaciones melódicas, movimientos contrarios –cuando lo ascendente deviene descendente y viceversa–, movimientos retrógrados –cuando comienzan por el fin y obtienen otra serie–.

Hay una infinidad de variaciones de la serie infinita. ¿Hay que decir entonces que cada sujeto responde a una variación? Sin dudas. No hay dos sujetos que comiencen o terminen la serie infinita por el mismo término. Es por eso que hay necesariamente una infinidad de sujetos. Pero entonces hay también una razón: cada sujeto envuelve la serie infinita del mundo, pero se define por una región de esa serie, por la región que puede leer clara y distintamente. Yo expreso el mundo, o si prefieren, lo envuelvo; expreso el mundo a la manera de un espejo y lo envuelvo a la manera de un sujeto. Por otra parte, ustedes también, todos expresamos el mundo. Sólo que no expresamos claramente la misma porción, cada sujeto tiene una capacidad finita de lectura clara. Hay que decir que cada sujeto es, literalmente, disléxico.

Ven ustedes quién es el gran lector del mundo, es Dios. Ustedes me dirán: «Pero Dios es un individuo». Claro que Dios es un individuo, pero

eso va a plantearnos problemas: ¿en qué sentido es un individuo, y en qué sentido también nosotros somos individuos? Pero todavía no llegamos ahí.

Dios envuelve toda la serie del mundo claramente y distintamente. ¿Pero nosotros? Es muy bello: se tiene una pequeña porción de lectura clara y distinta, el resto se balbucea. Envolvemos el mundo entero, sí, pero confusamente, oscuramente, de una manera ilegible. Y tenemos nuestra pequeña porción, nuestro pequeño resplandor claro y distinto sobre el mundo, nuestra pequeña región del mundo: mi propio aposento en mí. No está mal si envuelvo mi propio aposento, no es necesario pedir mucho más. Expreso el mundo entero, envuelvo el mundo entero, pero no envuelvo claramente más que una pequeña porción.

¿Qué me distingue de ustedes y a ustedes de mí? Que no expresamos claramente la misma pequeña porción. Me dirán que tenemos una esfera común, que es por eso que pertenecemos a un mismo tiempo, que somos co-vivientes. Cada uno de nosotros tiene su porción, pero ella puede avanzar sobre la del vecino. Por ejemplo, cuando nos reunimos en este lugar con barrotes, expresamos claramente una pequeña porción de espacio. Pero si nos dispersamos, cada uno reencuentra su propio aposento en sí. Podemos reunirnos, separarnos, es al modo acordeón. Pero en todos los casos nuestra porción de envolvimiento claro, de envolvimiento legible es extremadamente restringida.

Así pues, hay forzosamente muchos puntos de vista o, si ustedes prefieren, hay necesariamente muchas sustancias individuales. Tengo ahora mi respuesta, pues aún si es verdad que cada sustancia individual envuelve el mundo entero, no puede leer claramente más que una porción del mundo, que se distingue necesariamente de la porción del mundo legible por otra.

Aún así esto no es suficiente, pues vamos a encontrarnos allí frente a un problema imposible. Habrá que desenredarse como podamos. Es el gran problema para Leibniz, es su problema, es lo que siempre ha pensado: la individuación. Felizmente se ha conservado una pequeña disertación suya, cuyo título exacto está escrito en latín –puesto que en ese momento se escribía en latín en las universidades-: *Disertación sobre el principio del individuo*[5]. Él tenía 17 o 18 años, en esa época eran más precoces. Se trata de

[5] Leibniz, *De principio individui* (1663), tesis con que obtiene su bachillerato.

una pequeña exposición, y no es por azar que sea ese su problema desde el principio. Es una discusión muy interesante con ciertos filósofos de la Edad Media, con Aristóteles, pero sobre todo con Santo Tomás y Duns Scotto, y es algo que permanecerá en su filosofía hasta su vejez.

Nos vamos a encontrar en una situación imposible, pues ¿qué es lo que hace la individuación en Leibniz? Primera respuesta que nos salta al espíritu: el punto de vista. Él ha dado a la noción de punto de vista una consistencia suficiente como para que esta sea una respuesta posible. Es completamente nuevo definir la individuación por el punto de vista, hacían falta los medios, faltaba pasar por toda esa teoría de la inflexión, de la curvatura. Respuesta: esto puede decirse pero no es la última palabra, porque siendo rigurosos, el punto de vista no puede definir la individuación, no puede definir el individuo pues no es más que la modalidad del individuo, no es más que el modo del individuo. ¿Qué es entonces lo que define la individualidad del individuo, qué es la individuación? Tenemos respuestas posibles, pero no satisfactorias.

El mundo entero está envuelto en cada sujeto, el sujeto es el individuo, es la sustancia individual o la noción individual, es el concepto yendo hasta el individuo. La noción individual es aquello que merece un nombre propio, el sujeto es aquello que merece un nombre propio.

Es una historia extraña esta lógica de los nombres propios. Por poco que conozcan, sientan hasta qué punto esto rompe con toda la filosofía, hasta qué punto aporta lo nuevo. Imaginen a Platón... No, eso supone que lo conozca. Platón es las Ideas, y Leibniz llega a preguntarle: ¿hay ideas de individuos, hay una idea de Sócrates, de Alcibíades? Es extraordinario. Pensábamos en Descartes. Todos los cartesianos no dejan de reflexionar sobre el «yo» en Descartes: «Yo pienso», ¿qué es ese «yo»? Hay una tesis muy interesante sobre la noción de individuo en Descartes, pero es un asunto extremadamente difícil porque hay que buscar lejos en los textos. ¿El «yo» del «yo pienso» es un sujeto individual? No, no podemos decir que esté indicado por un nombre propio. «Yo pienso» no es «Yo, Descartes, pienso». Pero Leibniz nos dice que «sujeto» no puede tener más que un sentido, lo que tiene un nombre propio: Cesar, Augusto, usted, yo. El sujeto es individual.

Recomienzo. Cada mundo está envuelto en cada sujeto. Hemos visto cómo los sujetos estaban llamados a distinguirse por la variación de la serie

o, lo que remite a lo mismo, por la pequeña porción. Digo que finalmente eso remite a lo mismo puesto que la pequeña porción clara y distinta envuelta en cada sujeto varía según el sujeto, es una variación de la serie infinita. Observen que ya tenemos entonces dos respuestas que funcionan bien, pero dentro de lo que nos ha parecido su insuficiencia.

Si yo digo que el mundo no existe más que envuelto en cada sujeto, que no existe fuera de los sujetos que lo envuelven, que lo implican, que lo incluyen, ¿podrá decirse que es idealismo? Es muy difícil decirlo porque felizmente hay una pluralidad irreductible de sujetos.

Ven la transformación de los problemas que Leibniz nos impone, diría yo en dos niveles: las relaciones que podría llamar de percepción, relaciones visible-punto de vista sustituyen la relación de los puntos de vista entre sí; o, lo que es lo mismo, la relación mundo-sujeto sustituye la relación de los sujetos entre sí.

Sí, el mundo no existe independientemente de los sujetos que lo envuelven, el mundo no existe más que como envuelto en los sujetos. Pero entonces el problema fundamental es contestar cuál es la relación de los sujetos entre sí, puesto que la objetividad y la realidad del mundo se confunden estrictamente con ella. ¿No hay preguntas, ningún problema?

Pregunta: Sobre la ignorancia.

Deleuze: Él ha pensado en todo. Si comprendo bien, su pregunta –que es muy acertada– es si ignorar no implicaría algo que está fuera del sujeto, puesto que el sujeto ignora. La respuesta de Leibniz –que todavía no podemos evaluar porque estaremos varias sesiones en esto– es que no hay ignorancia, que no hay más que grados de consciencia escalonados al infinito. Su observación es muy buena: en efecto, si para Leibniz hubiera ignorancia, habría que decir que hay en el mundo algo que escapa al sujeto, que no está envuelto en el sujeto. Pero para él no hay ignorancia, sólo hay grados de consciencia más o menos clara, más o menos oscura, más o menos confusa, etc. Es decir que o bien es claro y se sabe, o bien –como él dice todo el tiempo– es del modo del rumor. Cuando usted dice «no sé» está en el estado de rumor, en el estado de chapaleteo; una especie de chapaleteo cósmico que está en el fondo de cada uno de nosotros. Puede ser entonces

que todos los sujetos comuniquen por ese chapaleteo cósmico, pero él mismo no está fuera de los sujetos.

Su observación es muy acertada. Leibniz no podría salirse de allí si no elaboraba una teoría que no es una teoría de la consciencia, sino de la infinidad de los grados de consciencia. Se trata de una multiplicidad infinita, no hay ninguna oposición entre multiplicidad e infinito. En Leibniz lo infinito es el estatuto necesario de lo múltiple, lo múltiple va al infinito. No hay ningún problema allí. Aún más, para Leibniz no hay multiplicidad finita.

Pregunta: No comprendo la diferencia que hay entre una noción individual y el concepto que va a lo individual.

Deleuze: Ninguna. Son expresiones equivalentes. Acumulo, multiplico a veces las expresiones porque pienso que algunos de ustedes pueden comprender una y no otra. Intento explicarles Leibniz. Estoy exactamente en la situación de una cabeza ciega que intenta golpear en la porción clara de cada uno. Pero, ¿según qué la porción clara de cada uno es muy diferente? Según vuestra cultura: aquellos que ya han leído Leibniz –esto no es para atormentar a los otros– tienen una porción clara más grande que aquellos que no lo han leído en absoluto. Y sin embargo, en la medida en que todos los sujetos están en cada sujeto, es preciso que Leibniz, aún si lo ignoran, esté en ustedes en el estado de rumor. Han escuchado decir que Leibniz decía «mónada», entonces pueden estar reducidos a esa minúscula parte. Después hay quienes han leído a Leibniz y entonces tienen una gran porción. Vuestra tarea propia es: capten a Leibniz en vuestra porción clara.

¿Por qué habrá un progreso en Leibniz, por qué él es uno de los primeros filósofos que esboza la noción de progreso? Porque cada noción individual tiene un poder –bastante restringido desgraciadamente– de agrandar su región clara. Eso es aprender. Es ganar en la escala de los grados de consciencia.

Pregunta: Leibniz afirma que el sujeto como sustancia individual, subsistencia de la unidad individual, no recibe nada del afuera. Sin embargo, al mismo tiempo define el sujeto individual por el nombre propio, que implica justamente el recibir algo del afuera. ¿Cómo ves esto?

Deleuze: Aquí es preciso distinguir el nombre propio nominal –y no invento, los textos me vienen al espíritu, es una fiesta–. El nombre propio nominal es el nombre de convención. César se llama César y Augusto se llama Augusto, y cada uno de ustedes se llama como se llama. Esa es una operación convencional que de un cierto modo puede decirse que viene del afuera, pero que según Leibniz no afecta en nada al sujeto. Aún más, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* hay un pequeño capítulo consagrado a los nombres propios en el cual nos dice que derivan de nombres comunes, que son nombres de especie y de género.[6] Por ejemplo, alguien se llama «Labrador». Esto quiere decir que él no cree en los nombres propios en ese sentido. Cuando digo que el nombre propio indica la sustancia individual, se trata de algo que el nombre propio convencional simboliza, pero que no hace más que simbolizar. El nombre propio significa: lo que es sujeto en un conjunto infinito de proposiciones. Por ejemplo, digo que *x* ha franqueado el Rubicón, ha sido asesinado por su hijo o su hijastro y no sé qué más. Ahí el sujeto individual está designado por un nombre propio que es su determinación interna. Entonces, si me preguntás cuál es el nombre propio de César, yo digo que es la determinación interna de César. Diremos que esa determinación interna, aquello por lo cual es un envolvente, está convencionalmente designada por el nombre propio «César». Es de hecho un nombre común aplicado a una sustancia individual.

Novena observación. Finalmente, el momento ha llegado. Como cuando hay títulos en los capítulos de las novelas inglesas, habría que llamarlo: «Cómo se llega a que Leibniz nos hable de la noción de mónada». ¿Cómo deriva de todo esto la noción típicamente leibniziana de mónada? Hasta ahora era un término que no podía pronunciar. ¿De dónde sale la «mónada», palabra extraña? Si abren *La monadología*, lo primero después del título es –parágrafo 1–: *La mónada de la que hablaremos aquí no es otra cosa que una sustancia simple*[7]. «La mónada»: eso suena muy raro. A tal punto, que cada vez que escuchamos esa palabra agregamos «como dice Leibniz».

[6] Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., Libro III, capítulo VI: «Sobre los nombres de las sustancias».

[7] G. W. Leibniz, *Monadología*, op. cit., pág 21.

Ahora bien, ¿de dónde viene? Es preciso señalar que Leibniz se sirve de ella tardíamente. Los especialistas localizan el primer empleo de la palabra «mónada» en 1697. Así pues, hay toda una parte de la obra de Leibniz en la que habla de sustancia individual, de alma, de noción individual, y aún no tiene la palabra «mónada». Debe haberle gustado atrozmente, pero él no la inventó. La palabra «mónada» fue objeto de un empleo filosófico consistente, sistemático, en los neo-platónicos, autores muy interesantes. La palabra griega es *monas* [μονας]. De ahí resulta «mónada» porque la declinación es en «d»[8] (*monados* [μοναδος]). Digo cosas de las cuales no estoy muy seguro porque son investigaciones que no he hecho y no tengo los diccionarios que hacen falta.

La palabra se encuentra en Plotino, pero ¿en qué sentido? En el sentido de unidad. No en cualquier sentido de unidad, sino en un sentido variable de unidad. Creo que puedo decir que ni Platón ni el mismo Plotino, que es el fundador del neo-platonismo, han hecho un uso sistemático de ella. El uso sistemático se hace en los neo-platónicos, es decir los discípulos de Plotino, de los cuales el primero muy grande se llama Proclo[9]. *Monos* quiere decir «uno solo», lo uno completamente solo. Se ve leyendo un libro muy corto de Proclo, leyendo principalmente *Elementos de Teología*[10]. En ese

[8] Deleuze se refiere a la declinación griega de monas, cuyo tema es en consonante dental. Esto quiere decir que lo que en castellano llamaríamos la raíz de la palabra se construye sustituyendo la ς (s) por la δ (d).

[9] Proclo fue el último de los filósofos clásicos griegos importantes, el exponente más representativo de la escuela ateniense del neoplatonismo, nacido en Constantinopla. Ingresó en la Academia de Atenas, de la que llegó a ser su director, o diádoco (sucesor de Platón, fundador de la Academia en el 387 a.C.). Bajo la influencia del filósofo Jámblico, la escuela ateniense se caracterizó por una compleja especulación metafísica y su creencia en el paganismo y la magia. Proclo sistematizó esta tradición. Al igual que el principal filósofo neoplatónico del siglo III, Plotino, Proclo difundió la existencia de una última e indescriptible realidad, lo Uno, de la cual las realidades inferiores, incluidas la humanidad y el universo material, se producen por un proceso de emanación. Aparte de sus comentarios sobre el Parménides de Platón, los trabajos más importantes de Proclo que perduran son *Elementos de Teología* y *Teología platónica.*

[10] Proclo, *Elementos de teología*, Aguilar, Bs. As, 1965.

libro se ve que *monas* designa algo muy particular, porque es la unidad, pero hay otro término en griego para la unidad, lo Uno con «u» mayúscula. En griego *En*. Y hay en griego un sustantivo derivado de *En* [Σν] que es *henas* [Σνας], que se traduce por hénade.

Es curioso: mónada, hénade, *monas*, *henas*. ¿Qué es esto? O bien todo eso no quiere decir nada y es inútil, o bien la mónada indica un tipo muy especial de unidad que será desenvuelta y recibirá, a partir de Proclo, un estatuto cada vez más riguroso en el neo-platonismo. ¿Qué es ese sentido particular de la unidad? Proclo nos habla mucho de un cierto estadio de lo Uno.

Ustedes saben que, si hubiera que definirlo, el neo-platonismo es una filosofía que erige como categoría fundamental lo Uno y lo múltiple. Esa es su cuestión. A partir de Platón hay dos grandes direcciones: el aristotelismo, que saca de Platón la pareja forma-materia, y el neo-platonismo a partir de Plotino, que saca la pareja Uno-múltiple. La tradición aristotélica considerará compuestos de forma y de materia que presentarán figuras sólidas. El plotinismo o neo-platonismo considerará compuestos de Uno y de múltiple que darán lugar a figuras de luz. Si hay una figura en Plotino es la luz. Es la gran filosofía de la luz. Antes de las cosas hay luz, y la luz emana de lo Uno, del *En*. Entre paréntesis –pero acá ya me pongo demasiado erudito–, en una tradición pitagórica *monas* es el fuego. ¿Ven por qué digo esto?

En Proclo se ve bien que *monas* no designa cualquier tipo de unidad. A grandes rasgos, se reserva para dos caracteres especiales: designa un estadio de lo Uno que está ya preñado de una multiplicidad virtual. El neo-platonismo consistirá, en efecto, en una serie de pisos. En el última piso, absolutamente arriba, está lo Uno o la luz. Lo Uno encima de todo; lo Uno de lo que nada puede decirse; lo Uno más que el Ser. Lo Uno que es Uno de tal manera, que ni siquiera puede decirse que Es, porque si dijéramos que Es, sería dos: Uno y Ser. Pero a partir de ese Uno que no es, de ese Uno encima del Ser, encima de todo, yo no diría que derivan, sino que chorrean como la luz, como los rayos de la luz, rayos en que se pueden fijar estadios decrecientes de lo Uno. Y uno de los estadios de lo Uno es cuando lo Uno deja de ser puramente Uno para envolver, para implicar –*involvere* dicen las traducciones latinas– lo múltiple. Ese múltiple envuelto es múltiple virtual, aún no pasado al acto. Unidades llenas de una multiplicidad virtual: eso es lo que será llamado *monas*. Y debajo de la *monas*, tanto como

encima de ella, está lo Uno: arriba lo Uno que no es más que Uno, sin multiplicidad, puramente Uno; y debajo de la *monas*, está lo Uno que ya no es más que un elemento aritmético, un elemento numérico en una multiplicidad que ha pasado al acto, en una multiplicidad actual: eso es la unidad numérica. Muy aproximadamente, ya que es extremadamente complicado, esto es lo que dice Proclo.

Digo muy en general: como primer punto, *monas* designa la unidad cuando está llena de una multiplicidad virtual; segundo punto: *monas* designa la unidad cuando ella es principio de una serie decreciente.

Leo por ejemplo en *Elementos de Teología*: *La mónada, haciendo función de principio, engendra la multiplicidad que le es apropiada. Por eso cada serie* –son los neo-platónicos los primeros en hacer una filosofía de la serie– *es una y cada orden es uno*[11] –en el texto griego es *En*–. Uno que por entero toma de su mónada su descenso hacia la multiplicidad, pues no es orden ni serie si la mónada permanece en sí misma infecunda. En otros términos, la *monas* es la unidad como principio de una serie decreciente.

Ejemplo: del alma pura derivan las almas de los dioses, que forman ellas mismas toda una serie (ahí los neo-platónicos se superan, pues está el alma jupiterina, el alma aretina, el alma titánica... la procesión de las almas es sublime, pero poco importa); de las almas de los dioses derivan las almas de los hombres; de las almas de los hombres –que son almas razonables– derivan bajo ciertos puntos almas de animales, etc., etc... Tienen una serie decreciente. El principio de esta serie será llamado *monas*.

Del mismo modo, si ustedes hacen una serie de los *henas*, una serie de los unos, de las unidades, arriba ponen lo Uno más que el Ser, después lo Uno que comprende, que envuelve una multiplicidad potencial, después lo Uno que no es más que una unidad en una multiplicidad actual. Tienen una serie, y dirán que hay una *monas* como principio de la serie de las hénades.

Ven ustedes que todo esto es muy lindo. Permaneciendo en Proclo y en el neo-platonismo, digo que la *monas* designa la unidad pero bajo dos condiciones. Primera condición: que la unidad esté llena, preñada de una multiplicidad virtual que ella envuelve. Segunda condición: que sea principio de una serie decreciente que deriva de ella. No tengo necesidad de

[11] *Ibídem*, Parágrafo 21, p. 204.

volver sobre lo que hemos hecho para decir que esos dos caracteres se amoldan maravillosamente a Leibniz.

Entre las raras cosas que nos quedan de Proclo, hay un admirable comentario sobre el *Parménides* de Platón[12], en el cual su pensamiento está mucho más desarrollado. Es claramente un resumen de lecciones, pero en ese comentario hay toda una teoría muy bella sobre la mónada.

Ven entonces lo que le gusta a Leibniz de esa palabra. Me sorprendería que la haya conocido tan tarde. La ha conocido desde siempre, pero debe haber sido bajo una especie de inspiración que se dijo: «¡Dios mío! ¿Por qué no me he servido de esa palabra? ¡Es la que me falta!».

Al mismo tiempo, va a trasplantarla completamente. Va a conservar sus dos caracteres: la mónada es una unidad como principio de serie, y una unidad como llena de una multiplicidad virtual. Lo hemos visto: llena de una multiplicidad virtual puesto que envuelve todos los estados del mundo; principio de una serie puesto que a través de su punto de vista es apertura sobre una serie infinita. No obstante, sería propiamente grotesco decir que Leibniz ha sufrido la influencia neo-platónica. Es absolutamente cierto que la ha sufrido, pero sobre puntos completamente distintos. Al servirse de la palabra «mónada», le da una situación, una función completamente original, de la cual los neo-platónicos no tenían ni idea.

Si se trata de resumir, lo que sería incomprensible para un neo-platónico es que Leibniz dice que la mónada es la noción individual, es el individuo mismo, es el individuo tomado en su noción; o si prefieren, es la unidad subjetiva, es la subjetividad, es el sujeto. Esto quiere decir que la unidad, como mónada, es el individuo. ¿Y cómo llega a eso? Es preciso ver que hay en Leibniz dos puntos estrictamente ligados, que escapan al neo-platonismo: el infinito y el individuo. ¿Por qué esos dos puntos están ligados? Porque Leibniz nos dirá que el individuo envuelve el infinito. Esa frase la encuentran en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Tendría que darles el núme o del parágrafo para que lo vean ustedes mismos. Igual va muy rápido, no analiza lo que eso quiere decir, pero la frase es de Leibniz: *el individuo envuelve el infinito*[13]. ¿Qué quiere decir? Quiere decir algo muy

[12] Proclus, *Commentarius in Platonis Parmenidem*, Ed. V. Cousin., Paris, 1864, rpt. Hildesheim: Georg Olms, 1961.

[13] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., pág. 341.

simple, pero que a mi modo de ver no podía aparecer más que en una perspectiva del cristianismo.

La relación individuo-infinito se comprende fácilmente si nos damos la noción de concepto. ¿Cómo se define un concepto? Por su comprensión y su extensión. La comprensión del concepto es el conjunto de los predicados que le son atribuibles, es aquello que designa, el conjunto de los atributos que le son predicables. Ejemplo: «El león es un animal valiente». Yo diría que «animal valiente» forma parte de la comprensión del concepto «león». Otro carácter de la comprensión del concepto sería «rugir», «dormir mucho», etc. Pero ustedes me dirán que olvido lo esencial. Lo hago adrede, olvido los caracteres por los cuales se define el concepto «león» –por otra parte los ignoro, no sé... «mamífero» y no sé qué más–. Así pues, la comprensión es el conjunto de los predicados que pueden atribuirse al objeto del concepto. ¿De acuerdo?

La extensión del concepto es el número de ejemplares, el número de objetos subsumidos, puestos bajo el concepto. ¿Cuántos leones hay? Esa pregunta responde a la extensión del concepto.

¿Qué nos dice la lógica del concepto? Que cuanto más disminuye la extensión –es decir, tiende hacia 1–, más aumenta la comprensión –es decir, tiende al infinito–, e inversamente. Son cosas que hay que saber. Ejemplo con el concepto «león». Supongo que actualmente existen diez mil leones. Digo extensión = 10.000, comprensión = tales y tales atributos predicables de «león». Doy un paso más en un movimiento que llamaremos –es preciso saberlo– la especificación del concepto: tomo los leones del Sahara. Eso forma parte del concepto «león», los leones del Sahara tienen todos los atributos atribuibles a «león», son leones. Pero tienen además los caracteres particulares de los leones del Sahara, caracteres que no tienen los otros leones. ¿Qué no tienen los leones de otra parte? Por ejemplo, un manojo de pelos más tupido en la punta de la cola. Diría que es un carácter de la comprensión de los leones del Sahara que los otros leones no presentan; en tanto que añado, yo diría que los leones del Sahara tienen una comprensión más grande que los leones en general. Pero por eso mismo tienen una extensión menor, hay menos leones del Sahara que leones. Y los biólogos, o más bien los historiadores naturales, los naturalistas pueden verse llevados a decir: «¡Ah!, pero en tal oasis del Sahara hay un tipo de león

que no se encuentra en las otras regiones del Sahara». Eso hará mayor la comprensión y menor la extensión. Ven ustedes ese gran principio muy simple: dado un concepto, su extensión y su comprensión están en razón inversa, es decir que cuanto más grande es la comprensión, más pequeña es la extensión. Síganme, porque no va a ser fácil.

Esto me hace titubear, voy a hacer eso que nunca quiero hacer, una especie de sobrevuelo filosófico. Es absolutamente necesario. ¿Qué pasaba en cuanto al concepto, en cuanto a esa ley, antes de Leibniz? Si bien hay textos muy complicados, creo que todos los filósofos en mi conocimiento –a grosso modo sin excepción– nos decían que en un momento el concepto se detiene. Hay un momento lógico en que el concepto, es decir la comprensión del concepto, se detiene. Debajo ya no es concepto. En un momento hay que detenerse.

Pueden ir a lo indefinido, podrán prolongar la comprensión del concepto hasta lo indefinido, y no llegarán al individuo. ¿Por qué? Porque el individuo depende de accidentes de la materia y no de caracteres en el concepto. De modo que, por más lejos que vayan en la comprensión o la especificación del concepto, habrá siempre bajo el concepto muchos individuos. Aunque sea formalmente, habrá siempre muchos individuos posibles. Aún si llego a un estado del mundo en que no sobrevive más que un león, el concepto no va hasta su individualidad. En virtud del concepto habrá siempre una infinidad de leones posibles. Pueden continuar en lo indefinido, pueden proseguir indefinidamente la comprensión del concepto, y no llegarán a la extensión = 1. A todo concepto en tanto que concepto le es atribuible una extensión = x.

En otras palabras, el concepto es siempre general, tiene siempre una extensión. El león del Sahara tiene un concepto, el león de tal oasis tiene un concepto... pueden ir tan lejos como quieran, pero la individuación no es lo mismo que la especificación. Podrán especificar su concepto durante todo el tiempo que quieran, pero no alcanzarán al individuo.

De ahí este problema: ¿qué es lo que hace al individuo, dado que no es el concepto?, ¿qué es lo que hace la individuación, dado que no es una especificación complicada? Respuesta de ciertos aristotélicos: no es la forma –que es forma de concepto–, es la materia, es el accidente. En otros términos, ellos se encuentran frente al siguiente problema: el individuo no es una

forma última que sea relacionable con el concepto, el concepto se detiene antes del individuo; hay que hacer intervenir accidentes, contingencias, es decir atributos que no pertenecen al concepto. Otra respuesta mucho más compleja: la individuación sí depende de la forma, pero no es ella misma una forma. Se trata en particular de una teoría muy bella de Duns Scotto, en la cual nos dice que la individuación no es una forma que se añade a la forma como la especie se añade al género[14]. En otros términos, no hay formas del individuo, pero sin embargo la individuación no es un accidente de la materia. Es –nos dice– el acto último de la forma. No es una forma que se añade a la forma, es el acto último de la última forma. Esto no es simple, y no es mi objeto, sería otro curso. Todo esto es para decirles, simplemente, que todo el mundo está de acuerdo en esto: aún cuando pueda proseguir indefinidamente la comprensión del concepto, de una manera u otra, finalmente la forma o el concepto se detiene antes del individuo, no se une al individuo.

Hagamos hablar a Leibniz. Nunca se ha visto tanta tranquilidad para tanta audacia. Él explicará que no hay indefinido, que sólo hay infinito actual. Definirá inmediatamente al individuo como el concepto. El individuo es el concepto en tanto que su comprensión es infinita y su extensión la unidad. Ven ustedes que lo que le permite decir eso es el infinito actual. No tendría ningún sentido decir que el individuo es el concepto cuya comprensión es indefinida. Aquella definición es posible porque, según Lebniz, hay infinito actual en todo. Y era imposible para los neo-platónicos, que no tenían idea del infinito actual. Mi falla es no poder contarles, todavía, lo que es el infinito actual. Pero importa poco, basta con que tengan una especie de pequeño sentimiento afectivo.

Leibniz nos dirá que no sólo reconcilia el individuo y el concepto, sino que son idénticos, porque el individuo es el concepto en tanto que tiene una comprensión actualmente infinita y, por tanto, una extensión igual a 1. El individuo envuelve lo infinito. ¿Qué es lo que le permite decir eso, de dónde viene? Ya lo hemos visto –al fin algo que ya hemos visto-: es toda la

[14] Cf. Duns Scotto, Ordinatio, II, Scotus, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 76, Duns Scotus. *Opera omnia.* ed. Luke Wadding. 26 vols. Paris:, Ludovicum Viv'es, 1891-1895.

teoría precedente en que la mónada, es decir la sustancia individual, envuelve la infinidad de los predicados que constituyen los estados del mundo. Así pues, es lo mismo decir que el concepto va hasta el infinito o que la noción es individual. La mónada es la unidad individual preñada de una multiplicidad infinita. Si tuviera que proponer un símbolo matemático para el individuo –quizás comprendan todo gracias a esto–, diría: *(escribe en el pizarrón 1/∞)* uno sobre infinito.

Ustedes me preguntarán por qué interesa todo esto. Van a verlo, ¡es formidable! Después, una vez que se haya comprendido el interés, podremos irnos a dormir. Es curiosa esta individualidad, esta noción de individuación que invade la filosofía. ¿Por qué digo que supone el cristianismo? Porque es bien sabido que el cristianismo, bajo su forma filosófica, afronta un problema muy interesante que no ha perdido nada de su actualidad: las pruebas de la existencia de Dios. No hablaremos mucho de esto, aunque interesa mucho a Leibniz. La más noble de las pruebas es la llamada «prueba ontológica», que se enuncia de la siguiente manera: defino a Dios –sin saber si existe, sino no estaría bien– como y por lo infinitamente perfecto; concluyo de ello que Dios existe, puesto que si no existiera le faltaría una perfección. Por eso es que todos pensamos que Dios existe. Lo que nos confunde es cuando alguien como Leibniz, que es sin embargo muy partidario de la prueba ontológica, dice: «No hay que ir tan rápido: ¿qué quiere decir exactamente 'infinitamente perfecto'?». Para que la prueba sea concluyente, dice Leibniz, habría que demostrar, como mínimo, que lo infinitamente perfecto no envuelve contradicción.

Supongan que «lo infinitamente perfecto» sea una noción como «círculo cuadrado». Yo no podría extraer de allí la idea de que el ser correspondiente existe. No sería razonable. Por ejemplo, «la máxima velocidad», dice Leibniz, es una noción contradictoria, porque en virtud de la definición de la «velocidad», dada una velocidad hay siempre una velocidad posible más grande. Así pues, «la máxima velocidad» es un sin sentido. ¿Qué nos dice que el Ser infinitamente perfecto no es un sin sentido? Así pues, él dice que la prueba ontológica no puede concluir la existencia de Dios más que si nos demuestra primero que lo absolutamente perfecto es una noción coherente, que no implica contradicción. Y se encarga de demostrarlo.

Va a hacerlo demostrando que lo infinitamente perfecto es el conjunto de todas las posibilidades –la *Omnitudo*–, y que el conjunto de todas las posibilidades es posible. Parece que me estoy alejando, pero van a ver, nos va a caer sobre la cabeza en el momento en que menos lo esperamos.

El conjunto de todas las posibilidades es posible. He aquí lo que hacía falta demostrar para que la prueba ontológica pueda concluir de lo infinitamente perfecto la existencia de un Dios correspondiente. Si el conjunto de todas las posibilidades es posible, entonces Dios existe necesariamente, porque el argumento ontológico funciona: Dios es el ser infinitamente perfecto; si no existiera, le faltaría una perfección; así pues rehusando su existencia contradiría mi definición. Según Leibniz, la prueba ontológica se admite legítimamente a condición de haber demostrado que el conjunto de todas las posibilidades no es un sin sentido –entre paréntesis, le reprocha a Descartes el no haber hecho la demostración necesaria–. Bajo esta condición, puede concluir del conjunto de todas las posibilidades la idea de un ser existente necesariamente. Ser individual, singular, único, que se llama Dios.

La prueba ontológica va entonces, según Leibniz, del conjunto infinito de todas las posibilidades a la existencia singular de un ser correspondiente que está dotado de todas las perfecciones, a la existencia singular de una realidad correspondiente que se llama Dios, cuyo nombre propio es Dios –todo ocurre entre nombres propios–.

¿Cuál es, en otros términos, la fórmula de Dios? ¿Cuál es la fórmula matemática de la prueba ontológica? Infinito sobre 1 ($\infty/1$). Infinito = conjunto de todas las posibilidades. Si el conjunto de todas las posibilidades es posible, concluyo que existe un ser individual que corresponde, un ser individual y singular que corresponde a ese concepto: voy del infinito al individuo. En el caso de Dios, diría que el infinito envuelve la individualidad. Esa es la prueba ontológica, la prueba de la existencia de Dios: el infinito envuelve la individualidad – se sobreentiende: la individualidad de Dios, la singularidad de Dios–. Infinito sobre 1.

Ustedes vienen de ver por qué otras razones la mónada tenía por símbolo matemático 1 sobre infinito ($1/\infty$). En ese caso partía de la unidad individual, y esa unidad individual encerraba la infinidad de los predicados. ¿Cuál es la relación entre Dios ($\infty/1$) y la mónada, el sujeto individual

(*1/∞*)? Eso me permite decir que la mónada es lo inverso de Dios. ¿Pero qué es lo inverso?

Inverso quiere decir algo muy preciso, también esto hay que saberlo. Es en este sentido que la filosofía implica un saber: es preciso saber el sentido de las palabras. ¿Por qué, por ejemplo, no digo «lo opuesto», por qué no digo que la mónada es lo opuesto de Dios, o lo contrario? No es porque sí. La lógica nos presenta un cuadro muy estricto de los opuestos. Se sabe que la oposición de contrariedad no es lo mismo que la oposición de contradicción, que hay todo tipo de oposiciones. La inversión es, quizá, un tipo de oposición. Pero no cualquier tipo. En esto tienen tanto el derecho de crear conceptos si pueden, como no tienen el derecho de carecer de la ciencia necesaria en la filosofía. Es exactamente como si hicieran matemáticas: no tendrían el derecho de ignorar la ciencia necesaria para hacerlas.

Ahora bien, ya que hablamos justamente de las matemáticas, existe en ellas la noción de «números inversos». Dado un número entero, *2*, ¿cuál es su inverso? El contrario de *2* es *–2*, el inverso de *2* es *1/2*. ¿Por qué? Porque no hay número entero que no puedan escribir bajo la forma numerador/denominador, entonces el número *2* es *2/1*; el inverso de *2/1* es *1/2*. El denominador deviene numerador y el numerador deviene denominador.

Digo literalmente que la mónada (1/∞) es lo inverso de Dios (∞/*1*). Es literalmente verdadero.

Todo ocurre entonces a este nivel, todo ocurre entre individuos, una vez dicho que hay infinito en todo, sólo que no se trata del mismo infinito. Ustedes comprenden que cuando Leibniz nos dice que todo es infinito, –y todo es infinito en acto, no hay indefinido– eso no impide que haya todo tipo de infinitos. El infinito de Dios no es en absoluto lo mismo que el infinito del mundo envuelto por cada individuo.

Pero puedo decir que el individuo es exactamente el inverso de Dios: tienen en cada caso el infinito y la individualidad. Es a través de la pareja infinito-individuo que Leibniz va a sacudir el conjunto de la filosofía. Hace que el concepto vaya hasta el individuo. Es estrictamente hablando el primero en reconciliar el concepto y el individuo, puesto que la comprensión del concepto no sólo puede ser proseguida indefinidamente, sino que va al infinito.

Todo esto parece muy arbitrario, lo ha decidido él. Comprendan en qué se involucra Leibniz mientras los otros no veían el medio para empujar el

concepto hasta el individuo, mientras pensaban que era preciso que el concepto se detuviera antes, aún cuando se pudiera empujar indefinidamente la comprensión.

Es que tenían una extraña manera de plantear el problema de la individuación. Y aquí casi me permito hablar por mi cuenta, pero con la esperanza de hacerles comprender algo de Leibniz. Me parece que todas las teorías de la individuación antes de Leibniz tienen un presupuesto catastrófico: la individuación viene después, viene después de la especificación. La especificación es la división del concepto en géneros, especies, especies cada vez más pequeñas. Y se nos ha metido en la cabeza que era muy normal comenzar por lo más general. Es culpa de Platón, y de otros... en fin, es culpa de nadie, de todo el mundo. Parten de lo más universal, y entonces, forzosamente, no alcanzan el individuo. Como la individuación no es una especificación, no es empujando indefinidamente la especificación que se encontrará el individuo. Entonces como se dicen que el individuo viene después de la última especie, de la especie más pequeña, están perdidos de antemano: jamás podrán colmar el abismo entre la especie más pequeña y los individuos.

Había que hacer lo contrario. Había que tomar conciencia de que toda especificación, es decir toda asignación de especie o género, presupone no objetos individuales –eso ya se ha hecho–, sino campos de individuación; de que toda asignación de especie o género presupone procesos de individuación que, desde entonces, no pueden hacerse sobre el tipo de la especificación. En otros términos, lo primero es la individuación.

En efecto, si la individuación es lo primero, todo se comprende. La doble relación individuo-infinito –en el caso de Dios, infinito/unidad, en el de la mónada, unidad/infinito–, esa relación literalmente inversa de la mónada y de Dios, nos permitirá plantear todo tipo de problemas. Si es verdad que toda sustancia individual es un punto de vista, ¿es Dios un punto de vista, puedo hablar de Dios como de un punto de vista que es simplemente infinito, o es algo distinto? Muy extrañamente, aquí los textos de Leibniz oscilan. Sin duda puede decirse que Dios es un punto de vista que pasa por todos los puntos de vista, pero al mismo tiempo los textos más ricos de Leibniz dicen que hay vistas de Dios que engendran los puntos de vista, pero no hay punto de vista de Dios. ¿Comprenden en qué sentido no hay punto de vista de Dios? Es que $\infty/1$ no es una fórmula del punto de

vista. La fórmula del punto de vista es *1/∞*. Eso no impide que Dios pueda penetrar todos los puntos de vista, precisamente porque ellos son el inverso de la posición de Dios. La posición del punto de vista es el inverso de la posición de Dios.

Nos resta finalmente decir que hemos completado nuestra primera parte. Hemos mostradc más o menos cómo se desarrollaba el piso de arriba. Simplemente, lo que se puede concluir es que se trata cuanto menos de una recomposición absoluta de la tradición de los dos mundos. Hay ciertamente dos pisos, pero ¿son todavía dos mundos? En el piso de arriba están las sustancias individuales que envuelven el mundo. Lo envuelven porque tienen por atributos todos los estados del mundo. Abajo está la materia y sus mil repliegues. ¿Qué hay entre los dos? He mostrado cómo los dos pisos comunicaban, porque la inflexión participaba a la vez del piso de arriba –puesto que es el elemento genético ideal y es a partir de ella que se llegaba al punto de vista y a la inherencia–, pero remite también al piso de abajo –puesto que es el elemento genético de los repliegues de la materia–. Así pues, los dos pisos comunican.

Lo que es completamente nuevo es decir que en el piso de arriba no hay más que sujetos como nociones individuales. Y Dios. Hay una infinidad de *1/∞*, y uno sólo comprendiendo todo, un sólo *∞/1*.

¿Qué es ese mundo barroco? Les hablaba de la pintura del Tintoretto. Ya no hay dos mundos, hay dos pisos: un piso donde todo cae, los cuerpos caen, y un piso donde las almas se abalanzan. Eso es el mundo barroco. Un piso de los repliegues de la materia que no cesa de desbordar, donde los cuerpos pierden su equilibrio; luego, en el piso de arriba, está la danza de las almas. Hay mil comunicaciones entre los dos.[15]

Tomen un cuadro típicamente barroco, *El entierro del conde de Orgaz*. En ese célebre cuadro de El Greco[16] están representados los dos pisos: abajo el entierro y sus participantes; y arriba, en toda la parte superior de la tela, la extraordinaria espontaneidad de las formas subjetivas, las formas subjetivas

[15] Se trata del *Juicio final.*

[16] Domenikos Theotokopoulos, El Greco (1541-1614). Pintor manierista español. *El Entierro del Conde Orgaz* data del periodo 1586-1588 y se encuentra ubicada en la Iglesia de santo Tomé, ciudad de Toledo.

llamadas celestes. Tomen El Tintoretto: en un piso se cae, en el otro es una especie de danza increíble. No es el mismo movimiento, y sin embargo ¿no se asemejan? ¿Por qué esos dos pintores son considerados como dos genios del Barroco?

Suprimimos la sesión que habría podido hacerse sobre esto último porque hay que ganar tiempo, pero lo que podemos presentir es que los dos pisos no son una manera de rebautizar los dos mundos, es un cuestionamiento muy, muy fuerte. En el piso de arriba no encontrarán más que las nociones individuales, los sujetos individuales. En el piso de abajo no encontrarán más que los repliegues. No se trata de dos mundos.

¿Y qué relaciones habrá entre ellos? Comienza a nacer el más grande concepto original de Leibniz: la relación será nombrada siempre «armonía». ¿Por qué armonía? Cuándo estemos en eso, hablando de la armonía en Leibniz, dado que es uno de sus grandes conceptos, no habrá que olvidar lo que acabamos de hacer hoy.

Mi sueño sería encontrar cosas muy tontas que creo –y advierto con sorpresa– no han sido hechas. Razón de más pues para hacerlas nosotros, que hemos intentado hacer la lista de los sentidos de la palabra «armonía», una vez dicho que en Leibniz intervienen todos. Principalmente, si ustedes se acuerdan de la escuela comunal, puede ser que recuerden que hay una media armónica de los números que no es lo mismo que la media aritmética. La media aritmética no es difícil, pero ¿la media armónica? Tendremos que reencontrar nuestros dolores de infancia, habrá que recomprender lo que es una media armónica. Muy rápidamente, la media armónica pasa por la relación del número y de su inverso –como *2* y *1/2*–. Es la consideración de los inversos lo que define la media armónica por diferencia con la media aritmética. Es preciso reflexionarlo.

Después del receso, seremos muy rápidamente llevados a considerar las relaciones Whitehead-Leibniz.

Clase VII. *El nudo gordiano.* Sujeto, predicado y acontecimiento

20 de Enero de 1987

Un resumen, después seguiremos adelante. Cuanto más avanzamos, más me sorprende algo que, al comienzo, no advertí lo suficiente. Se trata de ese célebre texto sobre las mónadas que son sin puerta ni ventana. Hay muchos textos que retoman la idea, pero particularmente ha sido considerado ese texto de la *Monadología*. La mayor parte de los otros dicen «sin agujero»: «sin puerta ni ventana, sin agujero». Cuando leemos eso, evidentemente nos preguntamos a qué remite. Lo que de golpe me asombra cada vez más es que me parece que no se ha advertido –digo esto también para mí, porque yo conocía ese texto desde hace mucho tiempo, pero me ha llegado repentinamente– que esa proposición no remite a lo metafísico. Se ha hecho como si fuera una proposición metafísica de Leibniz, una proposición eminentemente paradójica: la mónada es sin puerta ni ventana, es decir el sujeto es sin puerta ni ventana. Pero yo digo que hay de qué estremecerse, y cada uno de nosotros se reprocha por no haber pensado inmediatamente: «Eso remite a una disposición muy concreta». Se trata de nuestro punto de partida, es nuestro objeto de trabajo este año, es la disposición barroca por excelencia: una habitación sin puerta ni ventana.

Habíamos partido de la idea de que el barroco es pliegue sobre pliegue, es el pliegue que va al infinito. Segunda determinación: el barroco es la habitación sin puerta ni ventana. Concretamente, ¿en tanto qué eso es el barroco? Comprendo que es un ideal, siempre es preciso un pequeño agujero, una pequeña apertura, pero hablamos idealmente. Tomen la arquitectura barroca. Ni siquiera hay necesidad de dar ejemplos porque es la constante del barroco: en Guarino, en Borromini, en Bernini. ¿Qué evoca en ustedes «sin puerta ni ventana», es evidentemente el ideal de qué? Yo diría que es tanto el ideal de la celda como el de la sacristía, el de la capilla, el del teatro, es decir el de todos los lugares donde lo que hay que ver, o bien se dirige al espíritu –la celda del monje–, o bien es interior a la habitación –el teatro–. Y cuando digo «monje», «celda del monje», no es por azar, puesto que el monje es la *monas*, es la misma palabra, monje y mónada[1]. Pero es claro que ni la celda del monje, ni el teatro profano han esperado al Barroco. Por el contrario, lo que espera al Barroco es la constitución de la habitación sin puerta ni ventana como ideal arquitectónico.

¿Qué es, concretamente, la habitación sin puerta ni ventana? Es una cámara oscura. La cámara oscura tampoco ha esperado al Barroco, pero el hecho es que, en ese momento, toma para todas las artes una importancia determinante. Encontrarán lo que es una cámara oscura en el detalle de su mecanismo, por ejemplo, en un libro de Sarah Kofman que se llama *Cámara oscura*[2]. La ventaja de ese libro es que tiene en un apéndice algo precioso para nosotros: una descripción en detalle de la cámara oscura del siglo XVIII. Es una pequeña habitación en la que el individuo, por ejemplo el pintor, se introduce y va a recibir la luz de una pequeña abertura cilíndrica en lo alto. Hay sí una abertura, pero esa abertura, o la luz que llega por ella, está regulada por un juego de espejos inclinables. Según la posición que el pintor quiera dar a su cuadro con relación a los objetos modelos que llegan por el espejo, según que él quiera una posición perpendicular, paralela u oblicua del cuadro, habrá todo un juego de inclinación de los espejos.

[1] La palabra monje (*moine* en francés), al igual que mónada (*monade*) procede del griego *monos*.

[2] Sarah Kofman, *Camera obscura*, Ed. Galilée, págs. 79-97. (Trad. Cast.: *Cámara oscura de la ideología*, Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid, 1975).

Reconocen el tema leibniziano de «la mónada, espejo de la ciudad». Y es también aquí muy sorprendente que no se imponga la comparación, la confrontación con la cámara oscura cuando nos dice: «la mónada, espejo de la ciudad», pues se trata directamente de la cámara oscura. En la edad barroca, la cámara oscura será objeto de una utilización sistemática en ciertos pintores, por ejemplo en el Caravaggio.

Continuemos: la cámara oscura, la sacristía. Hay una sacristía en Roma que, literalmente, no tiene más que una minúscula entrada. Todo el resto es –gran técnica del Barroco– trampantojo [*trompe-l'oeil*][3]. Las ventanas son trampantojos, el cielo raso está pintado con trampantojos, etc. La utilización del trampantojo en la edad barroca no trae para nosotros ningún problema, puesto que es exactamente la mónada sin puerta ni ventana.

¿Cómo se describe la capilla del Santo Sudario en Turín, incluso en los manuales de visita de la ciudad? No sé si se la describe así, pero no importa: está toda en mármol negro. Recuerdan la importancia del mármol en el Barroco, dado que el mármol es veteado. La capilla está toda en mármol negro, es muy, muy oscura, y lleva verdaderamente un mínimo de aberturas. Y aún más, el ideal de esas aberturas es que no se vea nada a través de ellas. Todo lo que hay por ver está adentro. Pero puesto que está negro, en el límite no se trata tampoco de todo lo que hay por ver, sino de todo lo que hay por leer. Ustedes me dirán que para leer hace falta luz. Sí, pero como pura condición física, la lectura es una operación del espíritu, es una percepción del espíritu. Es la sala de lectura. Y la mónada lee al mundo aún más de lo que lo ve. Hemos visto anteriormente todo el paso del ver al leer en Leibniz.

A partir del Barroco, este tema arquitectónico monacal de la celda sin puerta ni ventana, o este tema de la sacristía, ha tomado vuelo. El interior sin puerta ni ventana es, sin duda, uno de los aportes del Barroco a la arquitectura. Uno de ustedes me citaba una cosa célebre de Le Corbusier[4]

[3] Como su propio nombre indica, el trampantojo no es más que una trampa para el ojo. Esta solución pictórica busca reproducir tridimensionalmente la imagen, y para ello se utilizan diversas técnicas, algunas muy complicadas, como las perspectivas lineal y aérea, la iluminación con claro-oscuros, el dominio del volumen, el dibujo y las mezclas de colores, entre otras.

[4] Charles Edouard Jeanneret (1887-1965). Pintor, arquitecto y teórico francosuizo. Adopta para la arquitectura el seudónimo Le Corbusier (el cuervo, adaptado

que analizaba muy bien. Se trataba de la abadía de La Tourette, cerca de Lyon, donde la capilla está, en última instancia, sin puerta ni ventana –él lo explicaba muy bien, si está aquí puede añadir algo si quiere–. Es la habitación que realiza estrictamente, literalmente, la fórmula «un interior sin exterior». Seguramente hay aberturas en la obra de Le Corbusier, pero aberturas desviadas de tal manera, oblicuas de tal manera que la luz pasa por ellas pero no se ve nada del afuera. Y pasa únicamente una luz coloreada por los elementos del adentro, a tal punto que esas aberturas, sean las de arriba o sean las laterales, no dan nada para ver en el exterior. No quiero decir que esa abadía de Le Corbusier sea barroca, quiero decir que una tal empresa no hubiera existido sin la arquitectura barroca.

Ven ustedes cómo finalmente todos los tipos de técnicas que maneja el Barroco, como el trampantojo o el decorado transformable en el teatro, deben comprenderse a partir de ese ideal de interioridad, la interioridad sin puerta ni ventana. Es decir que todo lo que está por ver está adentro, y lo que está por ver está por leer.

En fin, ¿cuál es el correlato de este interior sin puerta ni ventana? Es un exterior que comporta puertas y ventanas pero –y justamente ahí está la paradoja barroca– ya no corresponde a un interior ¿Qué es? Es la fachada. La fachada está agujereada de puertas y ventanas, sólo que ya no expresa el interior. Por el momento, nuestra última definición del Barroco será: la fachada toma independencia al tiempo que el interior ha conquistado su autonomía. Podría decirse, por ejemplo, que la arquitectura del Renacimiento implica, de cierta manera, una correspondencia de la fachada y del interior. Esta correspondencia del interior y del exterior, de la fachada y del interior es sustituida por una tensión entre la fachada agujereada de puertas y de ventanas, y el interior sin puerta ni ventana. Como si los elementos hubieran conquistado, uno la independencia y el otro la autonomía –independencia de la fachada con relación al interior, autonomía del interior con relación a la fachada–. Esto no impide que haya una relación. La relación ya no será de correspondencia, o habrá que concebir correspondencias de nuevo tipo. Henos aquí con una nueva caracterización del Ba-

del apellido Lecorbésier de su bisabuela). La construcción del monasterio de los dominicos de La Tourette data de los años 1957-1960.

rroco: la tensión del interior y del exterior habida cuenta de su independencia respectiva, recíproca.

En este sentido, por ejemplo, creo que un crítico literario como Jean Rousset, que ha escrito mucho sobre la literatura barroca, ha visto muy bien algo cuando llama al segundo libro que consagra al tema *El interior y el exterior*[5] –extrañamente ese segundo libro es un poco su adiós al Barroco, allí es donde tiene dudas sobre la noción de Barroco–. En su primer libro, que se llama *La literatura de la edad barroca en Francia*[6], se pregunta en la última parte qué es el Barroco. Y comienza muy bien diciendo que es la independencia de la fachada. Después pasa a otro punto: como la fachada es independiente, es decir ya no expresa el interior, desde entonces el Barroco va a constituir un interior estallado. Ahí me parece que ya no funciona. Como ejemplo del interior estallado dice: «Hay sobrecarga decorativa». Eso no va. A la vez tiene razón, es muy complejo todo esto. No se trata en absoluto de un interior estallado, y lo decorativo, aún en pseudo-sobrecarga, no es para nada un estallido. Forzosamente, parecerá que hay decoración excesiva desde cierto punto de vista, pero es únicamente porque todo lo que está por ver en el interior está en el interior, porque el interior está sin puerta ni ventana. Así pues, no se trata en absoluto de un interior estallado; es al contrario un interior recogido sobre sí.

Rousset tiene mucha más razón cuando señala esa tensión entre el interior y el exterior, entre la fachada y el interior. Y leyendo bien se encuentra una frase que me parece decisiva: *Es justamente ese contraste entre el lenguaje exacerbado de la fachada y la paz serena del interior lo que constituye uno de los efectos más potentes que el arte barroco ejerce sobre nosotros*[7]. No puede decirse mejor: tensión entre la fachada devenida independiente del interior, y el interior devenido autónomo en relación a la fachada.

Bien, entonces ya no hay correspondencia, pero ¿en qué sentido? Una vez más: ¿cuál va a ser la relación entre la fachada independiente y el interior autónomo? Este será el gran problema del Barroco. Me aferraba a esa vuelta

[5] Jean Rousset, *L'intérieur et l'exterieur, Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVIIe s*, Ed. Corti, París, 1968.

[6] Jean Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, Ed. Corti, París, 1996.

[7] Jean Rousset, *L'intérieur et l'exterieur, Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVIIe s*, op. cit., pág. 71.

atrás, porque la tensión entre la fachada y el interior no puede ser resuelta más que por la distinción de dos pisos. Es por eso que la articulación de dos pisos va a sustituir en el Barroco a la distinción de dos mundos. El interior será enviado al primer piso, mientras que la fachada ocupará todo el piso de abajo. Es la articulación de dos pisos, es decir el pliegue entre dos pisos, lo que hará posible un nuevo modo de correspondencia entre la fachada independiente y el interior autónomo. O si ustedes prefieren, entre lo que hay por ver del afuera –pues la fachada es vista del afuera ya que no tiene interioridad– y lo que hay por leer del adentro –el piso de arriba es la lectura, una sala de lectura, el trampantojo, lo que ustedes quieran... la cámara oscura es la sala de lectura–. De tal modo la unidad barroca será: lo que se ve del afuera en el piso de abajo, lo que se lee del adentro en el piso de arriba.

Pero ¿hay una unidad lectura-ver, lectura-visión? ¿Hay un bloque, hay bloques de lectura-visión? Sí, hoy se diría que un bloque de lectura-visión es el *comic*. Pero eso existe en la edad barroca. Es bien sabido que es la edad emblemática por excelencia. ¿Qué es un emblema en la teoría de los signos? Es un bloque lectura-visión. ¿Qué es, por ejemplo, un emblema heráldico? Una divisa y una figura. La unidad divisa-figura es tan vieja como el mundo. ¿Por qué el Barroco desarrolla ciclos de emblemas, por qué el emblema toma en él un tal desarrollo?

Hago casi un agrupamiento sobre este tema: ¿qué nos dice Walter Benjamin en su libro sobre el Barroco, sobre el drama y el Barroco?[8] Nos dice que se ha comprendido muy mal lo que era la alegoría, porque se la juzgaba como juicio de valor; se ha querido que la alegoría sea un mal símbolo. Pero él dice que no, que la alegoría es algo que difiere en naturaleza del símbolo. Habría que oponer alegoría y símbolo. Bueno, poco importa cómo define la alegoría el texto de Benjamin, no es en absoluto... en fin, no llego a entrar en ese texto... pero algunos de ustedes seguramente podrán, es un bello texto.

Lo que retengo es la diferencia de naturaleza símbolo-alegoría. ¿Por qué? Porque yo diría, por mi cuenta y de la manera más simple, que el símbolo es una correspondencia directa entre un interior y un exterior. La alegoría supone la ruptura, la disyunción del interior y del exterior: el exterior se da

[8] Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

a ver en una figura, el interior se da a leer en caracteres, y la correspondencia ya no es directa. Es por eso que forzosamente la alegoría llena el mundo barroco como síntesis de las figuras visibles y de los caracteres legibles.

¿Qué sería una correspondencia que ya no es directa? Este será todo el problema de Leibniz: determinar correspondencias indirectas entre niveles, es decir entre pisos. Es lo que llamará «la armonía».

He aquí lo que quería decir como primer punto. ¿Ven algo por añadir?

Pregunta: ¿Y el pliegue para la arquitectura?

Deleuze: Me parece evidente. Habíamos partido de la definición de los pliegues, el pliegue que va al infinito. Pero a partir de esa definición se pasa a la segunda: el exterior devenido independiente para un interior devenido autónomo (sin puerta ni ventana). Y el pliegue es ciertamente lo que pasa entre ambos, entre la fachada y el interior, desde entonces lo que articula los dos pisos. Una vez más: la tensión de la fachada y del interior sólo puede ser resuelta por la distinción de los dos pisos. Esto es sobre lo que quisiera insistir. ¿Ningún problema? ¿Va todo bien? No, si... ¡Hola!

Pregunta: Algo me perturba un poquito. La cámara oscura sirve en principio para proyectar lo que se ve sobre ejes. Este uso de la cámara oscura aparecería en contradicción con lo que has dicho sobre el uso de las curvas en el Barroco.

Deleuze: No es el mismo nivel. ¿Comprenden? No hace falta reducir todo. En los textos de Leibniz hay constantemente trayectos rectilíneos. Si toman, por ejemplo, una figura como un triángulo, es evidentemente rectilínea. Para Leibniz, o para los matemáticos barrocos, no es necesario creer que no hay línea recta, o que no hay figura rectilínea, que no hay estructura rectilínea. Todo lo que el Barroco demanda es que las estructuras rectilíneas sean segundas respecto a las curvaturas. Que la cámara oscura sea ella misma rectilínea no tiene, entonces, ninguna importancia. Lo que cuenta es que, a otro nivel de la física, la curvatura será primera en relación a todas las líneas rectas. Pero eso no supone evitar todas las líneas rectas. Es lo mismo que cuando les decía que vieran lo que se hace con una inflexión en el

Barroco –cosa que encuentran constantemente en la arquitectura-: sirve para ocultar el ángulo recto, pero eso no impide que haya ángulo recto. Todo lo que pueden decir es que la inflexión viene a redondear el ángulo, pero el ángulo está ahí. Lo dice todo el tiempo con los métodos de límite: se puede concebir la curva, en efecto, como el límite de una serie de ángulos rectos.

Segundo punto. Desde ahora estaríamos orientados a distinguir toda suerte de tipos de inclusión según las proposiciones consideradas.

En principio, la gran dualidad de las proposiciones era: proposiciones de esencia y proposiciones de existencia. Proposición de esencia: «dos y dos hacen cuatro»; proposición de existencia: «César franquea el Rubicón», o «Adán ha pecado». Se llamará «análisis» a la operación que demuestra una inclusión. Si demuestro que tal predicado está contenido en una noción, hago un análisis.

La distinción entre los dos tipos de proposiciones podría ser presentada bajo la siguiente forma: en el caso de las proposiciones de esencia el análisis es finito, es decir que por una serie de operaciones finitas se demuestra que el predicado está incluido en el sujeto; en el caso de las proposiciones de existencia el análisis es indefinido.

Respuesta: No. Es el primer contrasentido, que sería completamente enojoso. Se diga lo que se diga, en las proposiciones de esencia el análisis no puede ser finito, puesto que ellas son y conciernen esencialmente a las capas más profundas del entendimiento de Dios. Ahora bien, Dios es infinito y no tiene que ver más que con lo infinito. Las proposiciones de esencia no son plausibles de un análisis finito. Y aún si Leibniz parece decirlo, eso no es posible. ¡No es posible! Aún si él lo dice, es sólo una manera de decir. Por otra parte, las proposiciones de existencia no pueden ser indefinidas. ¿Por qué? Porque, incluso para Dios, la resolución del predicado en el sujeto es infinita. Y aquí Leibniz lo dice formalmente: Dios mismo no ve el fin de la resolución, puesto que no hay fin. La inclusión del predicado en el sujeto implica un análisis infinito, creo que el análisis es necesariamente infinito en todos los casos.

Consideremos el caso de las proposiciones de esencia, del tipo «2 y 2 hacen 4». ¿En qué consiste la inclusión? Esto es muy, muy importante. Se trata, me parece, de los tejidos de contrasentidos. Les solicito entonces a la

vez vuestra benevolencia y atención. Sería preciso que los convenza, pero queda en ustedes ver si son convencidos o no.

Primer tipo de inclusión en las proposiciones de esencia: las inclusiones recíprocas. ¿Qué es una inclusión recíproca? Para Leibniz es muy preciso: es la relación de un definido y de su definición, a condición de que la definición sea real. Una definición real –esto hay que saberlo de memoria– es una definición que demuestra la posibilidad de lo definido. Se opone a la definición nominal, siendo esta una definición que permite reconocer lo definido, pero no muestra su posibilidad. Ejemplo de una definición real: definen 3 por 2 y 1. ¿Por qué es una definición real? Porque es una definición por factores primos, por números primos. Entre un definido y una definición real hay inclusión recíproca, pueden sustituir uno por otro.

Si encadenan las definiciones reales, hacen una demostración. En el límite llegan a lo que Leibniz llama «idénticos». ¿Qué son los idénticos? Son los últimos términos del análisis. Sin embargo, acabo de decir que no había último término. No se contradice: estos últimos términos son ellos mismos necesariamente infinitos. Entonces «último término» no es más que una manera de decir. Se trata de términos infinitos por sí mismos, es decir que son absolutamente simples, desde entonces no tienen absolutamente nada que ver los unos con los otros. Eso es lo que Leibniz llama «nociones primitivas absolutamente simples».

¿Qué son las nociones primitivas absolutamente simples? Les doy una respuesta leibniziana: son las formas directamente elevables al infinito. Hagamos la prueba en cada ejemplo. ¿Puede pensarse una velocidad infinita? Si decimos sí, velocidad será una noción absolutamente simple. ¿Puede pensarse un blanco infinitamente blanco? Si decimos sí, en ese caso el blanco es una noción absolutamente simple. Pero no, no se puede pensar –poco importa por qué– un blanco infinito. Un blanco es siempre un grado de blanco, no podemos pensar un color infinito, supongamos. ¿Puede pensarse una extensión infinita por sí misma, directamente infinita? Sí, dirá Descartes, por ejemplo. Leibniz quizás diría no. ¿Qué puede pensarse como infinito? ¿Se puede pensar un entendimiento infinito? Según Leibniz, sí. Pero poco importa todo esto. Llegue o no a tales formas, yo llamaría nociones absolutamente simples a las formas infinitas, a las formas directamente infinitas.

Diría que aquí ya no se trata de inclusiones recíprocas puesto que cada una sólo tiene que ver consigo misma. Dos nociones absolutamente simples no tienen ninguna relación una con otra, son dispares. Son idénticas, no en el sentido de idénticas las unas con las otras, cada una es idéntica a sí. En efecto, no remiten más que a sí mismas. Ya no es el dominio de las inclusiones recíprocas, es el dominio de las auto-inclusiones. Un idéntico es una auto-inclusión, es idéntico a sí. Así pues, cada noción absolutamente simple es un idéntico a sí, una auto-inclusión.

Y el razonamiento paradójico de Leibniz –había intentado explicarlo la última vez–, aquél por el cual extrae una nueva prueba de la existencia de Dios, es que precisamente porque las formas infinitas, las nociones absolutamente simples no tienen nada que ver unas con otras, es que ellas pueden pertenecer a un mismo ser, pues contradecirse sería todavía tener algo que ver. Ellas pueden pertenecer a un mismo ser tanto más cuanto que nada tienen que ver unas con otras.

El mismo razonamiento está en Spinoza –está verdaderamente en el aire de la época–: es porque el pensamiento y lo extenso no tienen estrictamente nada que ver, que ambos pueden ser los atributos de Dios, es decir los atributos de un sólo y mismo ser.

Así pues, la auto-inclusión de las formas primitivas permite concluir la existencia singular de un ser infinito, que desde entonces posee todas las formas infinitas. En otros términos, habría que decir que las nociones absolutamente simples o las formas infinitas primitivas son formalmente distintas pero ontológicamente Una. Es la nueva prueba de la existencia de Dios: formalmente distintas y ontológicamente Una.

En principio nos remontamos desde las inclusiones recíprocas hasta las auto-inclusiones, es decir desde las definiciones hasta los idénticos –siendo los idénticos indefinibles, puesto que sólo se contienen a sí, cada uno no se contiene más que a sí mismo–. He aquí el objeto de lo que Leibniz llama la combinatoria: se supone que tenemos que partir de nociones simples para llegar a las compuestas. Pero nosotros somos criaturas finitas y no llegamos a las nociones absolutamente simples que están en el fondo del entendimiento de Dios. Eso no tiene ninguna importancia porque nos conformaremos con nociones relativamente simples.

¿Qué son las nociones relativamente simples que desde entonces –ustedes lo sienten– simbolizan con los simples absolutos? Son lo que Leibniz llama los requisitos de un dominio. Los requisitos de un dominio son la definición real de

los objetos de una categoría dada. Los requisitos son nociones relativamente simples a las cuales nosotros llegamos.

Ejemplo: tomo un dominio que es la cantidad discontinua o el número y me pregunto cuál es su requisito. La respuesta de Leibniz es que son los números primos. Los números primos son los requisitos de todo número. Pero ustedes me dirán que los números primos son números. Para Leibniz sí y no: son números muy singulares, números que son los requisitos de todo número. Tomo otro dominio: el organismo. ¿Cuál es el requisito? Fuerzas de un tipo muy particular que Leibniz define con la bonita palabra de «plásticas». Hemos visto muy rápidamente en qué consistían las fuerzas plásticas: son fuerzas que tienen el poder de envolver al infinito y de desenvolver, de enrollar y desenrollar las partes de un organismo. Son las fuerzas plásticas que definirán la vida. Si tomo el dominio de la materia inanimada, de la materia inorgánica, esta vez los requisitos serán las fuerzas elásticas, en virtud de las cuales todos los cuerpos son elásticos. Cada vez y para cada dominio llego a requisitos que son relativamente simples.

Concluyo entonces este nuevo punto. Leibniz nos dice que el predicado está incluido en el sujeto, de acuerdo. Pero se trata ahora de hacerles sentir un problema. Lo que voy a decir es muy, muy confuso porque no tengo todavía los elementos para decirlo claramente. Les leí la manera en que Leibniz demostraba que 2 y 2 son 4 en los *Nuevos ensayos*[9], se lo concedemos. Lo demuestra precisamente por la descomposición en factores primos. Pregunto: ¿dónde está la inclusión en 2 y 2 son 4? No está donde se cree. Y eso explica, me parece, hasta qué punto Leibniz ha sido mal comprendido. Las objeciones que se le hacen vienen de ahí. Se ha querido ubicar la inclusión allí donde Leibniz nunca ha querido ubicarla, pues Leibniz no dice que 4 esté en 2 y 2, ni que 2 y 2 estén en 4. ¿Dónde está entonces la inclusión?

Comprendan que «¡2 y 2 son 4!». Hay que escribirlo, como siempre en Leibniz, con un signo de exclamación: se trata de un acontecimiento. Es tonto: cuando se consiente en dar importancia a la noción de acontecimiento en Leibniz, se tiene la tendencia a reservarla para las proposiciones de

[9] Cf. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., Libro IV Capítulo VI, págs. 496-497.

existencia. Pero es falso. También para las proposiciones de esencia no hay más que acontecimientos en Leibniz.

Antes de Leibniz ha habido una primera gran filosofía del acontecimiento: los estoicos. Antes de ellos no la había. En filosofía es ya un acto creador decirse: «Voy a hacer del acontecimiento un concepto». Aristóteles puede hablar del acontecimiento, pero no es en él un concepto, es una noción muy derivada que depende de los conceptos de Aristóteles. Tomar el acontecimiento como el objeto de un concepto irreductible es verdaderamente un golpe de genio. Finalmente, la filosofía se hace con momentos de genialidad como ese, en que repentinamente algo es erigido al estado de concepto. El concepto de acontecimiento está firmado por los estoicos. Luego decae, un concepto tiene una historia muy discontinua. El segundo gran filósofo que va a retomar el problema del acontecimiento y de un concepto de acontecimiento es Leibniz. El tercero será Whitehead. Tres grandes filósofías para un concepto. Está bien, tres grandes filósofos para un concepto, con eso es suficiente.

Digo entonces: «¡2 y 2 son 4!». Comprendan que eso es el acontecimiento o el predicado. De modo que no hay que decir que 2 y 2 es el sujeto y 4 el predicado, se ve que es falso. Russell hace sobre Leibniz un libro admirable[10] y muestra al mismo tiempo una especie de incomprensión radical –pero es Russell, entonces no es grave, pues un error de Russell vale lo que mil verdades de un tonto–. Russell va a decir: «Evidentemente ustedes ven que es falso que todo juicio sea un juicio de inclusión. De ¡2 y 2 son 4! no pueden sacar una inclusión; sería necesario que, según Leibniz, o bien 2 y 2 estén en 4, o bien 4 en 2 y 2». Y en efecto, quizá lo recuerden, para demostrar que ¡2 y 2 son 4! Leibniz utiliza tres definiciones: 1,2 y 3. La demostración de que ¡2 y 2 son 4! es el encadenamiento de tres definiciones que movilizan a 1, 2 y 3. Yo diría ¡2 y 2 son 4! es el predicado que remite al sujeto 1, 2, 3. Entonces el argumento de Russell se hecha a perder. ¿Por qué? Porque en cuanto se dice lo que yo digo, que el predicado es lo mismo que el acontecimiento o

[10] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosopy of Leibniz*, Cambridge, 1900. (Trad. Cast.: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Bs. As. 1977).

que la relación, se está lejos de aquellos que dicen que Leibniz no puede dar cuenta de las razones o de las relaciones. Me parece que lo que Leibniz llama un predicado es justamente lo que nosotros llamamos una relación, de allí el equivoco.

Intento terminar mi punto porque todo va llegando al mismo tiempo. Digo que ¡2 y 2 son 4! es un conjunto de relaciones, es lo que Leibniz llama un predicado. ¿A quién se atribuye? Se atribuye a los requisitos, se dice de los requisitos, está incluido en ellos. ¿Cuáles son los requisitos? Son los tres números primos movilizados por las definiciones 1, 2 y 3. ¡2 y 2 son 4! están en 1, 2 y 3.

Pero ustedes me dirán que esto es burlarse de todos, pues todavía hay que pensar simultáneamente 1, 2 y 3, y si lo haces, ya te has dado relaciones. Ahora bien, una relación no puede ser sujeto de otras relaciones. Todo esto es entonces un chiste, no es razonable, no es serio. Y sin embargo lo es.

Paso a las proposiciones de existencia: «César franquea el Rubicón». ¿No ven que se trata de una relación? Digo que el predicado está contenido en el sujeto, en la noción del sujeto. Sí, pero el predicado mismo es la relación, es lo que está incluido en el sujeto «César». Pero ustedes me dirán que el sujeto César, al menos él, está totalmente solo, es un sujeto, mientras que en «1, 2, 3», hay tres. No, el sujeto «César» no está ya totalmente solo, puesto que incluye al mundo entero, y el mundo entero está constituido no solamente por el sujeto «César», sino por el sujeto «Adán», el sujeto «Alejandro», el sujeto «Nerón», el sujeto usted, yo, etc.

En otros términos, hay que distinguir dos planos. Primero: pueden pensar términos distributivamente, es decir en conjunto y cada uno por su cuenta; todavía no hay relación. Si no se hace esta distinción, todo se derrumba. Por eso para Leibniz no bastará con decir «pienso en conjunto los términos» para que haya relación entre ellos; pueden pensarlos en conjunto pero cada uno por su cuenta, como unidades distributivas. Piensan 1, 2, 3, pero cada uno por su cuenta, en conjunto y cada uno por su cuenta. Piensan la mónada «César» y la mónada «Cicerón» en conjunto, pero cada una por su cuenta, como unidades suficientes. Segundo nivel: usted dice «César franquea el Rubicón», y ahí hay una relación entre la mónada «César» y la mónada «Cicerón», puesto que Cicerón estará muy apenado por lo que César hace.

De modo que la pregunta «¿de dónde pueden nacer las relaciones en Leibniz?», pregunta que todos los lógicos plantean, me parece que es muy simple. No hay ningún problema: las relaciones son los predicados. Desde el momento en que algo es predicado, hay surgimiento de la relación. Lejos de que el predicado y la relación se opongan, como piensa Russell, la relación es el predicado. Desde el momento en que algo es planteado como predicado, la relación ha nacido. ¿Qué es «predicado»? Las relaciones, es decir los acontecimientos. Ustedes me dirán que no es claro en qué son lo mismo relaciones y acontecimientos. Lo vamos a ver pronto.

Bien, lo que es muy importante es que puedo decir que ¡2 y 2 son 4! es el conjunto de las relaciones, es un conjunto de relaciones que es predicado de 1, 2, 3, tomado como unidad distributiva. No hay relación más que al mismo tiempo, por y en el predicado, puesto que la relación es el predicado.

Hasta aquí pues el sistema de los tres tipos de inclusión relativos a las verdades de esencia: las auto-inclusiones o los idénticos, las inclusiones recíprocas o definiciones, las inclusiones no recíprocas o requisitos. Con eso hemos hecho la lógica de la esencia.

Pasamos a la lógica de la existencia, es decir a las proposiciones de existencia. Ese va a ser el gran problema: ¿cuál es la relación entre los dos tipos de noción en Leibniz? Ya no se trata de nociones simples, sean del tipo noción primitiva absolutamente simple, sean del tipo requisito, es decir noción relativamente simple. Se trata de nociones individuales. También son simples, pero de otro tipo. Son las nociones del individuo, yo diría las nociones de nombre propio: César, usted, yo, etc.

Y aquí también hay inclusión, será un cuarto tipo. Diría que el cuarto tipo de inclusión son las inclusiones no localizables. Ese es el término que yo propondría. ¿Por qué? Porque una noción individual no incluye un predicado sin incluir el conjunto del mundo. La inclusión es entonces no localizable. ¿Qué quiere decir esto?

Si hay un predicado que mi noción incluye, es «lo que hago en este momento». Es decir, ven hasta qué punto no se trata de atributos, se trata de acontecimientos. Cuando Leibniz quiere mostrar en qué consiste una inclusión en una noción individual, pregunta: «¿qué hago ahora?». Y la respuesta es –*Monadología*–: «Escribo»[11]. ¿Qué es «escribo»? ¡Que no se me

[11] Cf. Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafo 36, pág 32.

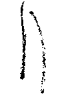
diga que es un atributo! Es un verbo. ¿Qué es lo que Leibniz llama un predicado? Un verbo. Y dice que si el predicado «Escribo» o «César franquea el Rubicón» es un verbo, es un acontecimiento. El verbo es el índice del acontecimiento.



Los predicados son verbos. Si no sostienen eso, me parece que es todo Leibniz lo que cae. Y cae, en efecto, en un conjunto de contradicciones. ¡Qué horror! «Escribo», «muero», «peco», todos esos son verbos. ¿Qué ejemplo da, en las *Cartas a Arnauld*, de la inclusión del predicado en el sujeto? Simplemente «Hago un viaje», «voy de Francia a Alemania»[12]. Es al menos curioso que, cuando se presentan las tesis de Leibniz sobre esto, se le haga decir que la inclusión del predicado significa que el juicio de existencia es: nombre de un sujeto + cópula, verbo ser + adjetivo calificativo. ¡Les juro que nunca, nunca ha dicho eso! Lo habría dicho si hubiese querido. Él dice –es preciso escucharlo–: «Escribo», «César ha franqueado el Rubicón», «Adán ha pecado», «Yo viajo»; en otros términos, los predicados no son atributos, no son adjetivos, son verbos. Y el verbo es el carácter de un acontecimiento.



Toda mónada que incluye lo que sea incluye necesariamente el mundo entero. Por una razón simple, que justamente no funcionaría a nivel de los atributos: todo acontecimiento tiene una causa. Si yo escribo, es por tal y tal razón. Escribo a mi prima: «Querida prima, ¿cómo estás?». Hay una causa de eso: he escuchado decir que andaba mal. Y hay una causa de esta causa, después hay una causa de esta causa de aquella causa, etc. Así pues, no incluyo un verbo cualquiera sin incluir la serie infinita de las causas, que son igualmente verbos. En otros términos, la causalidad será la relación de un verbo con otro, la ligazón de los verbos o la ligazón de los acontecimientos entre sí. Es forzoso que la inclusión sea no localizable, que si yo incluyo lo que sea, es decir un acontecimiento que me concierne actualmente, incluyo por eso mismo la totalidad del mundo de causa en causa. Finalmente todos los verbos están ligados unos con otros.



Aprovechemos para ordenar este punto. Hacemos como si la teoría de la inclusión en Leibniz implicara una reducción del juicio al juicio de atribución. Es el gran tema de Russell en su libro sobre Leibniz. Dice Russell que esto va a ser fastidioso para Leibniz, porque en tanto que matemático y en

[12] G.W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit., pág. 63.

tanto que lógico, él sabe muy bien que hay relaciones, y que las relaciones no son atributos. Podemos suponer que en «El cielo es azul», «azul» es un atributo –e incluso no es seguro–. Pero en «2 y 2 son 4» no hay atributo. «César franquea el Rubicón» no es un atributo, a menos que se traduzca «es franqueante del Rubicón». O que se traduzca «Yo escribo» por «Soy escribiente». Se ve bien que no es lo mismo, que son reducciones forzadas.

Entonces Russell continúa: Leibniz va a estar muy molesto porque su teoría de la inclusión lo lleva a reducir todo juicio al juicio de atribución, pero en tanto que matemático y en tanto que lógico es el primero en saber que las matemáticas y la lógica son sistemas de relaciones irreductibles a atributos. Entonces, será preciso que encuentre un estatuto para la relación. Finalmente hará de la relación el atributo del sujeto que compara las cosas. Dice eso en broma, pues Leibniz nunca, nunca ha hecho eso.

Pero todo es falso desde el comienzo. Lo que se ha confundido es la inclusión del predicado y la atribución, cuando estrictamente no tienen nada que ver. En otros términos, lo que Russell ha confundido –y para un lógico es muy fastidioso– es la predicación y la atribución.

La atribución es exactamente la relación entre un sujeto y un atributo, es decir una cualidad, por intermedio de la cópula «ser». Por ejemplo, «El cielo es azul». Eso es lo que se llama un juicio de atribución. Desde el punto de vista del juicio de atribución –pero sólo desde este punto de vista– el predicado es un atributo. De modo que el juicio de atribución se presenta bajo la forma: un sujeto, la cópula «ser» y el predicado, que es un atributo. Pero el predicado no es un atributo más que desde el punto de vista del sujeto de atribución.

Por más que un juicio no sea de atribución, sin embargo él tiene perfectamente un predicado. No es difícil: el predicado es lo que es dicho. «2 y 2 son 4» es un predicado. Sobre esto los lógicos dicen: «¡Pero no, no es un predicado puesto que no hay sujeto!». Son idiotas. No basta con no encontrar el sujeto para que no lo haya. Si preguntamos cuál es el sujeto de «¡2 y 2 son 4!», la respuesta es 1, 2 y 3. «¡2 y 2 son 4!» es la relación que se dice de 1, 2 y 3, considerados como sin relaciones. 1, 2 y 3, considerados como sin relaciones, tienen un predicado que es la relación «¡2 y 2 son 4!». Predicado no quiere decir atributo, quiere decir «lo que se dice de algo».

Para Leibniz el predicado es un acontecimiento. El juicio no es un juicio de atribución. La predicación es decir un acontecimiento de un sujeto. *Cartas*

a Arnauld. Arnauld pregunta qué es exactamente esta historia de la inclusión del predicado en el sujeto. Leo el final de frase que me interesa, extraigo esta pequeña frase de Leibniz, que es preciso retengan de memoria en vuestro corazón, es garantía frente a todo contra-sentido. *La noción individual* –léase César, o usted, o yo– *encierra* –podría decir «el atributo», pero de ningún modo lo dice, ¡jamás!; si, por otra parte, dice a veces *attributum*, no tiene ninguna importancia, no cambia nada porque en ese momento es sinónimo de predicado, tendría que decir que el atributo es el acontecimiento– *lo que se relaciona a la existencia y al tiempo*[13]. ¿Qué quiere decir *lo que se relaciona a la existencia y al tiempo*? Eso es el predicado. Lo que se relaciona a la existencia y al tiempo se dice de un sujeto, pero –con todo el rigor de la palabra «atributo»– no es un atributo. ¿Qué es? Es un acontecimiento. Se trata incluso de una definición perfecta de acontecimiento, una definición nominal solamente, pues no muestra cómo un acontecimiento es posible. Decir que el acontecimiento es lo que se relaciona a la existencia y al tiempo es una muy buena definición nominal. En ese sentido, no hay acontecimiento sin relaciones. El acontecimiento es siempre una relación con la existencia y el tiempo.

Así pues, por sobre todas las cosas, no crean – como lo cree Russell– que la predicación en Leibniz puede reducirse a una atribución. Si fuese así, Leibniz caería en efecto en todas las contradicciones que ustedes quieran. Pero lejos de ser un atributo, el predicado es la relación o el acontecimiento, es decir la relación con la existencia y con el tiempo, en el caso de las proposiciones de existencia.

Ahora bien, existe un precedente. Ha sido la nueva lógica de los estoicos, que –¡ay de mí!– se conoce tan mal. No se tienen más que miserables fragmentos de los viejos estoicos. No es un sacrilegio decir que se habría podido tener un poquito menos de Platón y un poquito más de los estoicos. En fin, no hay que decir cosas como estas, hay que contentarse con lo que se tiene, pero comprendan que nuestra jerarquía del pensamiento antiguo está muy ligada a «se hace con lo que se tiene». No nos damos cuenta muy bien de todo lo que se ha perdido. No nos queda gran cosa, pero en lo poco que queda, gracias sobre todo a los comentadores de la antigüedad que sí nos han quedado, se ve muy bien la nueva lógica que ellos producían.

[13] *Correspondencia con Arnauld,* op. cit. pág. 41.

¿En qué sentido rompen con Aristóteles? No quiero enredarme aquí con él –no terminaríamos más–, pero puede decirse, en efecto, que el juicio de atribución procede directamente de la tradición aristotélica: sujeto + verbo ser + cualidad es el juicio de atribución. La gran ruptura de los estoicos consiste en decir que no, que el mundo está hecho de acontecimientos, y que los acontecimientos no responden a ese esquema.

¿Qué es el predicado de una proposición? No es la cualidad atribuible a un sujeto, es el acontecimiento pronunciado en una proposición, el acontecimiento del tipo: «¡Es de día!». Y el lazo de dos acontecimientos entre sí conforma el verdadero objeto de la lógica, bajo el modo: «Si es de día, está claro». La dialéctica será definida por los estoicos como el lazo de los acontecimientos entre sí.

Son los acontecimientos los que son predicados en el juicio, en la proposición. De allí una lógica completamente distinta a la aristotélica, con un tipo de problemas completamente nuevos. Por ejemplo, ¿qué quiere decir una proposición que se dirige al futuro? Un acontecimiento futuro: «Una batalla naval tendrá lugar mañana». ¿Tiene o no sentido esta proposición? ¿Qué sentido tiene? Y cuando la batalla naval ha pasado, ¿ha cambiado de modalidad la proposición? ¿Puede entonces una proposición cambiar de modalidad con el tiempo? Todo tipo de problemas. «Lo que tiene relación con la existencia y con el tiempo». En otros términos, como ellos dicen, el predicado o el acontecimiento es lo expresable de la proposición.

Ven ustedes la inclusión del predicado en el sujeto en Leibniz –insisto en esto porque es el contrasentido fundamental–. A pesar de todo hago mi transición. Leibniz va a retomar, va a inspirarse en esta lógica del acontecimiento y va a darle una orientación nueva. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma, que no es en absoluto estoica, de que los acontecimientos –o predicados o relaciones, todo eso es igual– están incluidos en la noción individual de aquellas cosas que acontecen. Ese es el aporte fundamental de Leibniz a una lógica del acontecimiento. El acontecimiento está incluido en la noción individual de lo que acontece o de aquellas cosas que acontecen.

¿Difícil? Nada difícil. Al contrario, está muy claro. Ven ustedes que la inclusión del predicado en el sujeto en Leibniz es un paso fundamental en una teoría del acontecimiento que nada tiene que ver con una teoría de la atribución y del juicio de atribución. He aquí todo lo que yo

quería decir. Pues, una vez más, ningún texto de Leibniz en mi conocimiento autoriza la reducción del juicio o de la proposición a un juicio de atribución. ¿Comprenden?

De allí surge algo muy importante. Se trata de la correspondencia con Arnauld. Leibniz tenía, ustedes saben, mucha mala fe con sus corresponsales. Pero es normal, es muy legítimo. Arnauld es muy maligno, a veces muy inteligente. En un momento de su intercambio epistolar le dice a Leibniz: «Su truco descansa en el hecho de que usted da de la sustancia una definición bastante nueva. Entonces, si se define la sustancia como usted lo hace, evidentemente usted tiene razón de antemano. Pero ¿es posible definirla así?». Y Leibniz va a entregarse allí a ejercicios de alto voltaje: «¿Cómo nueva? No es en absoluto nuevo lo que digo. ¿De qué habla?». Arnauld le dice que define la sustancia por su unidad, y que lo que llama sustancia es finalmente una unidad –lo hemos visto, la *monas*, la unidad–. Leibniz responde inmediatamente y dice: «Usted me dice una cosa muy rara, me dice que es sorprendente definir la sustancia por la unidad, pero eso lo ha hecho siempre todo el mundo»[14]. Arnauld termina diciendo: «De acuerdo, quizás lo ha hecho todo el mundo». No está muy convencido. Y tiene todas las razones para no estarlo.

Todo esto cae sobre las espaldas de Descartes, quien de ningún modo define la sustancia por la unidad. ¿Cómo se define la sustancia en los clásicos del siglo XVII? Se la define por su atributo esencial, sino es indefinible. La sustancia pensante se define por un atributo esencial del cual es inseparable que es el pensamiento. Hay –es ahora o nunca que hay que decirlo– inclusión recíproca entre la sustancia y su atributo esencial. En Descartes, es el atributo esencial «pensamiento» lo que define la sustancia pensante; y es el atributo esencial «extensión» lo que define la sustancia extensa o la sustancia corporal. Una sustancia es inseparable de su atributo esencial y está definida por el atributo esencial. Yo diría que en ese momento toda la edad clásica es esencialista.

Noten que el atributo esencial es efectivamente un atributo. Pero ¡qué maravilla!, observen hasta qué punto tengo razón si me animo a decir que

[14] Deleuze se refiere a las cartas de Arnauld del 4 de marzo de 1687 y a la respuesta de Leibniz del 30 de abril de ese mismo año.

justamente Leibniz no quiere esa definición, es decir que para él el juicio no es un juicio de atribución. No quiere definir la sustancia por su atributo esencial. ¿Por qué? Porque para él es una abstracción, y la sustancia es concreta. Ven hasta qué punto le repugna el juicio de atribución, no lo quiere en absoluto.

¿Y a través de qué define la sustancia? Una sustancia es, en efecto, una unidad, es Una. Leibniz puede decir que todo el mundo ha dicho siempre que la sustancia era Una, pero para los otros –y es ahí que eso deviene un diálogo de sordos con Arnauld– la unidad era una propiedad de la sustancia, no su esencia; la esencia era el atributo esencial, atributo del cual era inseparable; de ahí resultaba que, de cierta manera, fuera Una. Pero ser Una era para ellos una propiedad de la sustancia, mientras que para Leibniz es su esencia: la única esencia de la sustancia es ser Una. Es mónada, *monas*. Es la unidad la que define la sustancia. Eso es lo nuevo.

Desde entonces, ¿qué es lo que va a aparecer en Leibniz en lugar de la correlación sustancia-atributo esencial, tal como la encuentran en Descartes? Un tipo de correlación completamente distinto: la unidad sustancial que va a estar en correlación con todas las maneras de ser de esa unidad. La sustancia ya no está relacionada a un atributo, sino a maneras. Ya no está relacionada a una esencia, tiene su esencia en la espalda. Es Una, no tiene otra esencia; lo que tiene son maneras. La relación fundamental ya no es sustancia-atributo, sino sustancia-maneras de ser. La sustancia tiene maneras de ser.

¿Es exagerado decir que al esencialismo clásico se opone el manierismo de Leibniz? ¿A qué se le llamará «manierismo»? Se llamará manierismo a una concepción o a una visión, a una concepción filosófica o a una visión pictórica que caracteriza a un ser por sus maneras. Hay que tomar «maneras» en el sentido más literal de la palabra: maneras de ser. Leibniz sustituye la relación sustancia-atributo esencial por la relación unidad sustancial-maneras de ser. Una vez más, hay que señalar hasta qué punto esto no tiene nada que ver con un juicio de atribución.

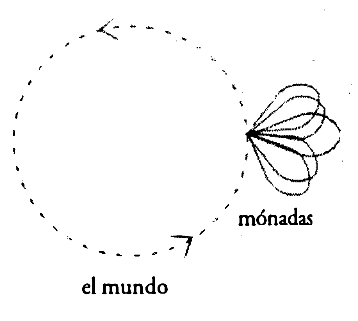
Ahora bien, cada mónada expresa la totalidad del mundo, cada unidad sustancial expresa el mundo. En otros términos, el mundo es la manera de ser de las unidades sustanciales. El mundo es el predicado del sujeto, es la manera de ser de la unidad sustancial ¿Y eso qué es? Llamémoslo una torsión, o un nudo. Es el gran nudo barroco. Es el célebre nudo en la historia de la mitología que se llama «nudo gordiano». ¿Qué era el nudo gordiano?

Son dos serpientes indiscernibles –esto es retomado en el caduceo sanitario–. Quiero decir: el nudo gordiano es un nudo que no comienza y no termina. Es el nudo que había hecho el gran rey Gordios para que, sobre su carro real, el yugo y el timón estén bien atados. Ustedes saben que en la mitología hay toda una historia de los nudos que son fundamentales, son signos mágicos por excelencia. Y el nudo gordiano es uno de los más bellos signos mágicos, es un nudo sin principio ni fin, es decir sin nada que lo suelte; es el nudo perfecto, es el nudo sobre sí mismo, el nudo absolutamente cerrado. Y se nos cuenta que el gran rey Alejandro, en presencia del nudo gordiano, irritado porque no lograba deshacerlo –es muy difícil deshacer un nudo que no tiene cabos–, tomó su espada y lo cortó. Eso es lo que hace Alejandro. Es decir que quizá los dos elementos del nudo gordiano no son separables.

Volvamos a Leibniz con Arnauld. Arnauld no tiene tiempo, es muy impaciente, dice que tiene otra cosa que hacer. Dice: «Tengo que reflexionar sobre la santísima trinidad, así que su metafísica me importuna». Leibniz lo toma muy mal y le dice: «Pero si usted comprende mi metafísica, comprenderá la santísima trinidad». Lo cual es cierto, por otra parte. Entre otras ventajas, claro. Amaba hacer listas de todas las ventajas que había en comprender su propia filosofía. Dice todo el tiempo: «Atención, Dios no ha creado las mónadas, es decir las nociones individuales, ha creado el mundo. Dios no crea a Adán pecador, crea el mundo donde Adán ha pecado». Es una manera de decir que si Adán peca, no es culpa de Dios. ¿Me siguen? Pero aquella proposición es nula si no le unen la segunda proposición. Así pues, Dios no crea las nociones individuales, crea el mundo al cual remiten esas nociones individuales, pero –segunda proposición– el mundo no existe fuera de las nociones individuales que incluye, que envuelve.

¿Cómo esquematizar esto? Consiste en decir perpetuamente: las mónadas son para el mundo, los sujetos son para el mundo, pero el mundo está en las mónadas, en los sujetos. Si suprimen una de las dos proposiciones, todo está perdido. Intentemos, entonces, dar cuenta del nudo leibniziano: el yo-el mundo, el sujeto-el mundo. A primera vista, tenemos ganas de hacer esto: (*Deleuze dibuja en el pizarrón*).

Hago el mundo más amplio que el sujeto, puesto que hay infinidad de sujetos. Ven ustedes que es esclarecedor, es el nudo gordiano, cuyo bucle es muy pequeño. El nudo gordiano es la gran torsión barroca, es el manierismo.



Esta es la foto del manierismo, simplemente hay que completarla. La completo con dos pequeñas flechas que indican que la noción individual es para el mundo. El mundo no existe fuera de la noción individual: es lo punteado. Mi gran círculo sólo está punteado. Así pues, a condición de que añada flechas que hacen entrar el mundo en la mónada, es allí evidente que la mónada es para el mundo, pero el mundo está en la mónada. Ahí se vuelve perfecto. Pero no hay una sola mónada, no hay una sola noción individual, hay una infinidad: todos ustedes, César, Alejandro, etc., cada una de las cuales incluye el mundo entero desde su propio punto de vista. Es preciso que dé cuenta también de esto: cada pequeño bucle será una noción individual.

¿Qué es la torsión barroca por excelencia? Es un quiasma [*chiasme*] es un entrelazo [*entrelacs*]. Es de hecho una infinidad. El mundo-las nociones individuales: las unas son para el otro, el otro está en las unas. Una vez más, se trata de una relación de los sujetos y del mundo.

Me parece muy interesante una cuestión como la de Merleau-Ponty. Lo digo muy rápidamente. Ustedes saben hasta qué punto la relación del sujeto y del mundo ha sido retomada por la fenomenología y por Heidegger: nacer en el mundo. Hay un tema común a Heidegger y a Merleau-Ponty. Desde el principio, en Husserl y sus discípulos, la relación del sujeto y del mundo es presentada bajo la forma de la intencionalidad. Heidegger se separa muy pronto de Husserl y de los husserlianos rompiendo con la intencionalidad. La sustituye por lo que él llama el «ser-en-el-mundo». En efecto, eso responde bastante bien al texto de Merleau-Ponty, al decir que habría que romper con la intencionalidad porque ella por sí misma, tal como es definida por Husserl, no nos garantiza otra cosa que un simple *learning*, un simple aprendizaje psicológico. Por lo tanto, si se quiere escapar a la psicología, la intencionalidad no basta.[15]

[15] Cf. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

Ahora bien, ¿cómo escapar? Merleau-Ponty lo hace siguiendo a Heidegger. No tienen más que retomar un texto como *Lo visible y lo invisible*, lo dice él mismo: lo que va a reemplazar la intencionalidad es el quiasma, el entrelazo, esa especie de torsión mundo-sujeto. Y eso es lo que Heidegger llamará el pliegue. Curiosas todas estas nociones que nos vuelven a llegar. Y para agregar más, al final de su vida, en sus notas, Merleau-Ponty no deja de referirse a Leibniz. Es curioso. Tomen, por ejemplo, una larga nota póstuma publicada al final de *Lo visible y lo invisible*; toda una página muy interesante sobre Leibniz: *La expresión del universo en nosotros* (es decir, cada mónada incluye el universo o lo expresa) *ciertamente no es la armonía entre nuestra mónada y las demás* (eso es contra Leibniz, pero emplea un lenguaje leibniziano), *sino lo que constatamos en la percepción al tomarla tal como se presenta en lugar de explicarla. Nuestra alma no tiene ventana, eso quiere decir ser en el mundo*[16].

Muy interesante, porque lo que sustituye a la intencionalidad husserliana será en Heidegger el pliegue del ser y del siendo y en Merleau-Ponty el Quiasma, es decir la torsión del mundo y del sujeto. Al final, en cierto modo, Merleau-Ponty oscila entre Leibniz y Heidegger. Todo esto es lo que quería resumir.

Hemos llegado a que la inclusión en las proposiciones de existencia es esa torsión tal como acabamos de verla. Estamos entonces en la gran diferencia entre las proposiciones de esencia y las proposiciones de existencia. La diferencia es que en las proposiciones de esencia lo contrario es contradictorio, es decir que 2 y 2 no hagan 4 es contradictorio o imposible. En las proposiciones de existencia lo contrario no es contradictorio. Ustedes dicen que el mundo está en la mónada, que el mundo está en la noción individual. El mundo donde Adán ha pecado es interior a Adán, de acuerdo. Es por eso que Adán peca. Pero todavía habría que explicar el que ustedes puedan siempre pensar a Adán no pecando, es decir lo contrario. Adán no pecador no es contradictorio, mientras que no pueden decir sin contradicción que 2 y 2 no hacen 4. No pueden decir sin contradicción que el círculo es cuadrado, mientras que pueden decir sin contradicción que Adán no peca y

[16] Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1966, pág 269.

pensar a Adán no pecador. Entonces aquí lo contrario no es contradictorio, no es contradictorio en sí. Esto es lo que hay que explicar: Adán no pecador no es imposible, es posible. Hay que explicarlo de una u otra manera, no podemos menos que hacerlo.

Intentemos plantear el problema concretamente. Adán no pecador es lo contrario de Adán pecador, la relación entre Adán pecador y Adán no pecador es de contradicción. Mi pregunta es. ¿podemos localizar otro tipo de relación? Sí, hay que hacerlo. No es fácil esta historia. Sienten que penetro en un concepto leibniziano muy particular. Se trata del concepto de incomposibilidad, de lo composible y lo incomposible en Leibniz, que no es lo mismo que lo posible y lo imposible. ¿Dónde situar esta relación de composibilidad y de incomposibilidad? Entre Adán pecador y Adán no pecador la relación es de contradicción. Es imposible que Adán sea a la vez pecador y no pecador. ¿Dónde habría, entonces, otra relación más compleja? Si me han seguido, ven que tiene que haber una relación más compleja: esta vez ya no entre Adán no pecador y Adán pecador, sino entre Adán no pecador y el mundo donde Adán ha pecado. Allí hay una relación que no es de contradicción o de imposibilidad. Por otra parte no tenemos opción, debo decir que Adán pecador y Adán no pecador son contradictorios, pero Adán no pecador no es contradictorio con el mundo en el que Adán ha pecado, es incomposible. De modo que Adán no pecador es posible –contrariamente a «2 y 2 hacen 5»–, sólo que es incomposible con el mundo donde Adán ha pecado.

Hay pues una esfera, una zona donde la incomposibilidad se distingue de la contradicción. Ser incomposible no es lo mismo que ser contradictorio, es otra relación. Célebre fórmula de Leibniz: *Adán no pecador es incomposible con nuestro mundo*, es decir con el mundo en que Adán ha pecado. Pero no es contradictorio. Lo contradictorio es «Adán pecador» y «Adán no pecador», pero la relación Adán no pecador y el mundo donde Adán ha pecado excede la contradicción. Es una relación de incomposibilidad.

La incomposibilidad es una noción muy, muy curiosa. Sólo aparece en Leibniz. Lo molesto es que hay un texto de Leibniz sobre la incomposibilidad particularmente nítido. Lo leo: *Ahora bien, nosotros no sabemos de dónde viene la incomposibilidad* –él afirma la irreductibilidad de lo incomposible a la contradicción– *de los diversos, es decir no sabemos qué puede hacer que*

esencias diversas repugnen las unas a las otras[17]. Dice: *no sabemos*. Hay incomposibilidad, ella no se reduce a la contradicción, y no sabemos de dónde viene lo incomposible, en qué «Adan no pecador» es incomposible con el mundo donde Adán ha pecado. No sabemos. Comprendemos las contradicciones; no comprendemos las incomposibilidades, sólo podemos constatarlas.

Felizmente hay otro texto. Referencia erudita: edición Gerhardt. Las obras filosóficas están en siete volúmenes. Hay muchas ediciones así, dado el estado de los manuscritos, se los he explicado. Está en el tomo 7, página 195. Aquellos que quisieran verificar, por otra parte, no los hallarán pues son inhallables... ¡No! Acaban de ser reeditados. Podrán encontrar el Gerhardt, pero es difícil en Francia, hay que traerlos de Alemania. En fin, tienen que preguntarle a su librero. 7-195, les juro que estaba ahí; está en latín, lo he traducido sin error, sin contra-sentido.

Por tanto, hay otro texto en *La teodicea*, un texto muy bueno. Por más que no lo comprendamos, se puede captar en general, lo que entonces nos autoriza por una vez a ser más leibnizianos que Leibniz. Ustedes comprenden, tengo mi texto que lo autoriza, él nos da el permiso. He aquí lo que dice a propósito de la gracia, del problema de la gracia: *Si alguien pregunta por qué Dios no da a todos la gracia de la conversión...* etc... *ya lo hemos respondido en cierta forma: no por encontrar las razones de Dios* (lo ven, no se trata de encontrar las razones de Dios, es demasiado oscuro, va más allá de nosotros, es lo infinito, lo hemos visto), *sino por mostrar que no podrían faltarle.*[18] ¡Es una maravilla! No se trata para nosotros, pobres criaturas finitas, de encontrar las razones de Dios, sino de mostrar que a Dios, en todo caso, no le falta razón. No sabemos cuáles, todo lo que queremos es saber que no le faltan, el resto es su problema.

Esto me da el derecho de decir lo mismo para la incomposibilidad: no se sabe en qué consiste la relación, son las razones de Dios; pero se puede al menos mostrar que no deja de ser una relación, y una relación irreductible a la contradicción

[17] Sobre la incomposibilidad en particular, cf. Leibniz, *Vingt-quatre propositions*, página 289-291, Gerhardt, philosophie, VII.

[18] Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée*, op. cit., Préface et Abrégé de la controverse.

Clase VIII. *El sueño de Teodoro.* Singularidad, composibilidad e individuación

27 de Enero de 1987

Aquí donde estamos nos encontramos frente a tres preguntas.

Primera cuestión. Lo hemos visto la última vez. Se trata de la extrema importancia de la noción de singularidad. Y creo que singularidad o punto singular es una noción de origen matemático que aparece con los inicios de la teoría de las funciones. Los historiadores de las matemáticas consideran con justicia que la teoría de las funciones, de las funciones analíticas, es sin duda la primera gran formulación de la cual depende eso que llamamos «matemáticas modernas».

Ahora bien, Leibniz está en la base de esta teoría de las funciones. La importancia de Leibniz en matemáticas consiste sin duda en que elabora una teoría de las funciones sobre la cual no digo que no habrá nada que desarrollar, pero sí que habrá muy poco que cambiarle. Es entonces un acto matemático fundamental, que orienta las matemáticas hacia una teoría de las funciones.

Ahora bien, los puntos singulares o las singularidades son el instrumento esencial de esta teoría. Leibniz no se contenta solamente con ser el primer gran matemático en desarrollar toda una teoría de las funciones –no digo

que la inventa, puesto que es en el siglo XVIII que se dibujan los rudimentos de una gran teoría de las funciones–, sino que con él el concepto de singularidad va a emigrar y a devenir un concepto filosófico-matemático. ¿En qué sentido? En el sentido exacto en que, a grosso modo, podemos hablar de las singularidades. Ya habíamos visto que las había de muchos tipos. Nuestro objeto será clasificar las singularidades en el sentido leibniziano del término singularidad.

¿Qué es una singularidad para Leibniz, en el primer sentido de la palabra? Yo diría, muy sumariamente, que una singularidad es una inflexión o, si ustedes prefieren, un punto de inflexión. Ahora bien, el mundo es la serie infinita de las inflexiones, es la serie infinita de las inflexiones posibles. Mi primera pregunta-conclusión es: ¿qué es una singularidad o un punto singular, una vez dicho que, a grosso modo, una singularidad es una inflexión, o que está ahí donde pasa algo en una curva?

Así pues, nuestra idea de la superficie en curvatura variable, que nos ha parecido desde el comienzo el tema fundamental de Leibniz, es inseparable de una técnica y de una filosofía de las singularidades y de los puntos singulares. No tengo necesidad de insistir, pienso yo, sobre la novedad del sentido de una noción tal, pues seguramente la lógica conocía antes lo universal, lo general, lo particular, lo singular, pero la singularidad en el sentido de punto singular o de aquello que sucede a una línea es algo completamente nuevo, y en efecto, es de origen matemático.

Desde ese nivel puedo entonces definir filosóficamente un acontecimiento como un conjunto de singularidades. Allí diría que la noción no es ya solamente de origen matemático, sino de origen físico. Un punto crítico en física –evaporación, cristalización, lo que quieran– se presenta como una singularidad.

Ustedes sienten que el advenimiento de esta noción matemático-físico-filosófica, el punto singular, implica desde ya todo un conjunto de problemas. He aquí un primer grupo de cuestiones que están para nosotros bienlanzadas , pero sienten ustedes que son materia para un desarrollo, para una búsqueda.

Segunda cuestión, o segundo presentimiento que tenemos. Puede ser que entre dos singularidades haya un tipo de relación completamente original, y una lógica del acontecimiento exige que este tipo de relación sea especificada: ¿qué es una relación, y de qué tipo son las relaciones entre

singularidades? La última vez adelanté una hipótesis a partir de la siguiente idea: una noción tan extraña como la que instaura Leibniz al decirnos que si tomamos un conjunto de posibles, no son forzosamente composibles. La relación de composibilidad y de incomposibilidad sería entonces este tipo de relación entre singularidades. «Adán no pecador» es incomposible con el mundo en que Adán ha pecado. Una vez más, comprendan bien lo que me importa: «Adán no pecador» es contradictorio con «Adán pecador», pero no es contradictorio con el mundo en que Adán ha pecado. Simplemente entre el mundo en que Adán ha pecado y el mundo en que Adán no peca hay incomposibilidad.

Ven ustedes que la situación de Dios cuando crea el mundo es muy extraña. Y esto forma parte de las ideas más célebres de Leibniz. Dios se encuentra en una situación en la que elige entre una infinidad de mundos posibles, entre una infinidad de mundos igualmente posibles pero que no son composibles unos con otros. En el entendimiento de Dios hay una infinidad de mundos posibles, y Dios va a elegir uno de entre esos mundos posibles que no son composibles unos con otros. ¿Cuál? Felizmente no tenemos todavía que ocuparnos de esta cuestión, pero es fácil adivinar la respuesta de Leibniz: elegirá el mejor, elegirá el mejor de los mundos posibles. No puede elegirlos todos a la vez pues son incomposibles, elegirá entonces el mejor de los mundos posibles. Idea muy, muy curiosa.

Pero ¿qué quiere decir «el mejor»? ¿Y cómo elige el mejor? ¡Hace falta una especie de cálculo! ¿No va a inscribirse Leibniz en una larga teoría filosófica para la cual la actividad superior es el juego? Decir solamente que para muchos filósofos la actividad superior o divina es el juego no es decir gran cosa, porque la cuestión es saber de qué juego se trata. Todo cambia según la naturaleza del juego. Es bien sabido que ya Heráclito invocaba el juego del niño jugador[1]. Pero todo depende de a qué juegue el niño jugador. ¿Juega el Dios de Leibniz al mismo juego que el niño de Heráclito? ¿Será el mismo juego que invoca Nietzsche[2]? ¿Será este el mismo juego que aquél de

[1] Ver nota 14, clase 2.

[2] Es sabida la importancia que Nietzsche da a la noción de juego en su filosofía. Por ejemplo, en este pasaje de Ecce Homo: *No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el juego: éste es, como indicio de la grandeza,*



Mallarmé[3]? Leibniz nos forzará a hacer una teoría de los juegos. Ni siquiera a hacerla, a él mismo esto lo apasionaba.

En el siglo XVII comienzan las grandes teorías de los juegos. Leibniz les prestará su concurso. Yo aporto la siguiente observación erudita. Leibniz conocía el *go*, eso es muy interesante. En un pequeño texto[4] muy sorprendente hace un paralelo entre el *go* y el ajedrez, y dice que hay finalmente dos tipos de juego. No lo llama *go*, dice *un juego chino*. La gran diferencia entre el *go* y el ajedrez, dice muy acertadamente, es que el ajedrez forma parte de los juegos en los que se trata de tomar, se toman piezas. Ven la clasificación de los juegos que se esboza. No se toma de la misma manera en el ajedrez y en las damas, hay pues muchos modos de captura. Pero son ambos juegos de captura, mientras que en el *go* se trata de aislar, de neutralizar, de rodear, en absoluto de tomar. Digo entonces, «observación erudita»: en las ediciones de Leibniz del siglo XIX el juego del *go* es tan poco conocido que, por ejemplo, existe a propósito de ese texto de Leibniz una nota de Couturat[5] a inicios del siglo XX sobre la alusión de Leibniz a ese «juego chino» en la que dice a qué remite y lo describe un poc para decir luego «según lo que nos ha dicho un especialista de la China». Así pues, es muy

un presupuesto esencial. Fiedrich Nietzsche, *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2001. Capítulo: «Por qué soy tan inteligente», parágrafo 10, pág. 61.

[3] Deleuze se refiere al propio «libro mallarmeano». Cf. Gilles Deleuze. *Lógica del Sentido*, Editora Nacional, Madrid, 2002, págs. 73-74. *Es el juego de Mallarmé, es decir, «el libro»: con sus dos tablas (la primera y la última hoja de un mismo pliego doblado), sus series múltiples interiores dotadas de singularidades (pliegos móviles permutables, constelaciones-problemas), su línea recta de dos caras que refleja y ramifica las series («pureza central, «ecuación bajo un dios Jano»), y sobre esta línea el punto aleatorio que se desplaza sin cesar, apareciendo como casilla vacía por un lado, objeto supernumerario por el otro (himno y drama, o bien «algo de cura, algo de bailarina», o también el mueble de laca con casilleros y el sombrero fuera del estante, como elementos arquitectónicos del libro).* Estos serían los cuatro fragmentos del libro mallarmeano, para lo cual Deleuze remite a un trabajo de publicación cercana: Jacques Scherer, *Le «livre» de Mallarmé*, Gallimard, París, 1977.

[4] Cf. *Lettre à Rémond*, enero de 1716 (Gerhardt, *Philosophie*, págs. 668-669).

[5] Cf. Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inèdits*, Alcan, París, 1901.

curioso, porque de acuerdo con esa nota de Couturat, que es un muy buen especialista a la vez de las matemáticas y de Leibniz, el *go* no era para nada conocido aquí en ese momento. Su importación a Francia es muy reciente. En fin, así es como pierdo tiempo... Era para decirles... ¿para decirles qué? Ah, sí... para decirles como resultado de qué cálculo, de qué juego, Dios va a elegir un mundo determinable como el mejor. Bueno, dejamos esto de lado porque no es difícil, la respuesta no es difícil, y por el momento nadamos en lo difícil.

Lo que nos importa –y es mi segunda cuestión– es cuál es el tipo de relación que permite definir la composibilidad y la incomposibilidad. La última vez me vi forzado a decir que los textos de Leibniz fallaban un poco en ese aspecto, pero que teníamos el derecho de ensayar una hipótesis. Y la hipótesis que ensayamos era esta: ¿no podríamos decir que hay composibilidad entre dos singularidades cuando el prolongamiento de una hasta la vecindad de la otra da lugar a una serie convergente, y al contrario, incomposibilidad cuando las series divergen? Sería entonces la convergencia y la divergencia de las series las que me permitirían definir la relación de composibilidad e incomposibilidad.

Así pues, la composibilidad y la incomposibilidad serían las consecuencias directas de la teoría de las singularidades. Este es mi segundo problema, e insiste sobre esto, se trata de problemas. Es el segundo problema que podíamos extraer de nuestra sesión precedente.

Tercer y último problema. Desde ese momento, tenía al menos –ventaja inapreciable, ya lo veremos– una última hipótesis sobre esta cuestión fundamental en Leibniz: ¿qué es la individualidad o la individuación? ¿Por qué es una cuestión fundamental en Leibniz? Ya lo hemos visto: si es cierto que toda sustancia es individual, si es cierto que la sustancia es la noción individual designada por un nombre propio –usted, yo, César, Adán, etc.–, la pregunta «¿en qué consiste la individuación?» o «¿qué es lo que individua la sustancia?» deviene fundamental. Mi respuesta o mi hipótesis era esta: ¿no podemos decir que el individuo, la sustancia individual, es una condensación, un condensado de singularidades composibles, es decir convergentes? Esto sería en fin una definición del individuo –no hay nada más difícil a definir que el individuo–. Si puede afirmarse eso, yo casi diría entonces que los individuos son singularidades de segunda especie.

¿Qué querría decir «un condensado de singularidades»? Por ejemplo –y retomo los textos de las cartas a Arnauld–, defino al individuo Adán: primera singularidad, «primer hombre»; segunda singularidad, «en un jardín»; tercera singularidad, «tener una mujer nacida de su propia costilla»; cuarta singularidad «haber sucumbido a la tentación»[6]. Existe una expresión perfecta para nosotros, diremos de las singularidades que son pre-individuales, que preexisten al sujeto. Desde entonces no hay ningún círculo vicioso –lo que sería completamente molesto– al definir al individuo como un condensado de singularidades. ¿Qué significa «condensado»? Todo tipo de textos de Leibniz nos dicen y recuerdan que los puntos tienen la posibilidad de coincidir. Por eso mismo es que los puntos no son partes constituyentes de lo extenso. Si tengo un número infinito de triángulos o de ángulos, por ejemplo, puedo hacer coincidir sus vértices. Diría que «condensado de singularidades» significa que los puntos singulares coinciden. El individuo es un punto, como dice Leibniz, pero un punto metafísico. El punto metafísico es la coincidencia de un conjunto de puntos singulares.

De ahí la importancia –esto es lo que hemos hecho desde el principio, pero tiendo a justificarlo perpetuamente– de que Leibniz nos repita todo el tiempo que no hay más que las sustancias individuales. Entiendan, finalmente no hay más real que las sustancias individuales. Pero eso no impide –lo hemos visto y es lo que hemos hecho– que haya que partir del mundo, es decir de la inflexión, de la serie infinita de las inflexiones. Es sólo en segundo lugar que advertimos que las inflexiones o el mundo mismo no existen más que en las sustancias individuales que lo expresan. Pero eso no quita que las sustancias individuales resulten del mundo. Es lo que les decía, hay que mantener absolutamente las dos proposiciones a la vez: las sustancias individuales son para el mundo y el mundo está en las sustancias individuales. O, como dice Leibniz: Dios no ha creado a 'Adán pecador', ha creado el mundo donde Adán ha pecado, una vez dicho que ese mundo no existe más que en las nociones individuales que expresa, la de Adán y la de todos nosotros que vivimos bajo el pecado original. Ese es el texto clave para mí, puesto que sin él todo lo que hemos hecho, el orden que hemos seguido en el primer trimestre, es decir ir del mundo a la sustancia individual, no sería valido.

[6] G.W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit., pág 46.

Bueno, ven entonces que mi tercer punto es toda esta esfera del problema de la individuación donde creo que Leibniz es –también aquí– el primero.

Resumiendo los tres puntos, digo que entre todas las cosas fundamentales que Leibniz aporta a la filosofía está primeramente la irrupción de la noción matemático-físico-filosófica de singularidad, a lo que a fin de cuentas responde mi problema: ¿qué es una singularidad? ¿Por qué no se terminará jamás con la singularidad como elemento constituyente de los acontecimientos? Una lógica de los acontecimientos, una matemática de los acontecimientos, es una teoría de las singularidades. Ahora bien, en matemática esto se confunde con la teoría de las funciones, pero nosotros reclamamos no solamente una teoría de las funciones, sino también una lógica del acontecimiento.

Segundo punto: los tipos de relaciones de una singularidad con otra –composibilidad, incomposibilidad, series convergentes, series divergentes– y cuáles son las consecuencias de esto para el entendimiento de Dios y para la creación del mundo, para el juego de Dios, si es que Dios crea, es decir elige el mejor de los mundos posibles, por una especie de cálculo o de juego.

Tercer punto: ¿qué es la individualidad, si se parte de la idea de que ella condensa un número de singularidades, o bien una infinidad de singularidades, siendo esas singularidades, desde entonces, necesariamente pre-individuales?

Forman tres duros problemas. Quisiera justamente extraer de allí consecuencias sosegantes. Tomen ustedes esta muy curiosa situación de la composibilidad, la incomposibilidad. En el entendimiento de Dios se agitan una infinidad de mundos posibles. Ahí Leibniz va a fondo. Pido perdón a quienes estaban aquí hace dos años, ya he hablado de esto a propósito de otra cosa, de un problema concerniente a lo verdadero y lo falso, y aquí es preciso retomarlo. Hablo para quienes no estaban allí, pero voy a hacerlo bastante rápido.

Hay tres textos fundamentales que ustedes deben considerar. El primero es muy célebre, es del propio Leibniz: *La teodicea*, tercera parte, parágrafos 413 y siguientes.[7] Es un texto eminentemente barroco. ¿A qué llamamos un relato barroco? Los críticos que se han ocupado de esto –Gerard Genette,

[7] G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée*, op. cit., Parte III, Parágrafos 413-417.

por ejemplo– están todos en general de acuerdo en decirnos que lo que caracteriza a primera vista, inmediatamente, a los relatos barrocos es ante todo y por una parte su encajamiento unos en otros; por otra parte, la variación de la relación narrador/narración[8]. Ambas características no hacen más que una: a cada relato encajado en otro corresponde, en efecto, una relación narrador/narración de un nuevo tipo.

Si toman la muy curiosa historia que Leibniz cuenta a partir del parágrafo 413 –y que es bella como todo en la *Teodicea*– verán que es típicamente un relato barroco, pues parte de un diálogo entre un filósofo del renacimiento que se llama Valla y un tal Antoine[9]. Luego es invocado un personaje romano, Sexto, el último rey de Roma que ha exhibido malas pasiones y que, en particular, ha violado a Lucrecia –algunos dicen que su padre lo ha hecho, pero en la tradición que retiene Leibniz lo hace Sexto–. Y la pregunta es: ¿es culpa de Dios, es Dios responsable del mal? En ese primer relato, el diálogo Valla-Antoine, se encaja un segundo relato que es el de Sexto yendo a consultar a Apolo, para preguntarle: «Pero en fin, Apolo, ¿qué me va a pasar?». Después se yuxtapone un tercer relato: Sexto está insatisfecho con lo que le dice Apolo y va a encontrar al propio Júpiter. Se dirige a él para obtener una respuesta de primera mano. Variaciones del relato. En la entrevista Sexto-Júpiter hay un nuevo personaje que es Teodoro, el gran sacrificador amado por Júpiter. Y nuevo relato: Teodoro le dice a Júpiter: «No le has respondido bien». Júpiter le dice que vaya a ver a su hija Palas. El último relato imbricado en los otros es el de Teodoro yendo a ver a Palas, la hija de Júpiter. Y allí *[Deleuze explota de risa]* ¡Teodoro, se duerme! Es típicamente barroco. Ven ustedes que esto constituye un encajamiento considerable. Las novelas barrocas son absolutamente así. Por tanto, Leibniz sabe perfectamente lo que hace en este final de *La teodicea* que es perfectamente loco. Es una gran imitación barroca y, una vez más, él lo sabe.

Entonces Teodoro se duerme pero sueña, sueña que habla con Palas que le dice: «¡Ven y sígueme!». Lo lleva a ver una espléndida pirámide transpa-

[8] Cf. Gérard Genette, *Figures II*, Ed. du Seuil, págs 195 y sig.

[9] Se trata de un diálogo invocado por Leibniz entre Lorenzo Valla, humanista italiano, y un cierto español llamado Antonio Glarea, quien le pide una aclaración sobre la dificultad del libre arbitrio. Cf. *Essais de Theodicée*, op. cit., parágrafo 405.

rente. Es el palacio de los destinos. Se trata del sueño de Teodoro. Entonces comienza un tema arquitectónico que debe alegrarnos. Dice Palas: *El palacio de los destinos, cuya guardia tengo. Júpiter viene a veces a visitar estos lugares para darse el placer de recapitular las cosas y de renovar su propia elección*[10]. Dios viene a visitar esta arquitectura. ¿Qué es esta arquitectura transparente? Es una inmensa pirámide que tiene ciertamente una cúspide, pero que no tiene fin –sienten repentinamente que algo viene–. Eso quiere decir que en la infinidad de los mundos posibles hay ciertamente un mundo que es el mejor, pero no hay uno que sea el peor. Hacia abajo se va al infinito, pero no así hacia arriba[11]. Hay un *maximum*, pero no hay un *minimum*. Esto nos interesa porque es preciso tomar todo matemáticamente. Veremos que en las listas de todo lo que es punto singular hay un momento en que surgirá la idea o las ideas de que hay *maxima* y *minima*. Creo que los *maxima* y los *minima* no son del mismo tipo en Leibniz. A nivel de los mundos hay ciertamente un mundo que es el mejor, pero no hay mundo que sea el peor.

Tengo entonces mi pirámide sin fin pero que tiene una cúspide. Noten que esto plantea un problema: ¿cómo organizarla? El texto es espléndido, espero que lo lean. Completamente arriba hay un «departamento» –es la palabra que Leibniz emplea–. Recuerdan nuestras historias del piso de arriba, el piso de abajo... van a ver que todo eso se retoma en este admirable texto. Si comprendo bien, hay un departamento que termina en punta, que ocupa toda la región superior de la pirámide. Y en ese departamento vive un Sexto. Debajo, nos dice Leibniz, hay otros departamentos. Ahí se complica, miro todos esos departamentos y no es fácil, ¿cómo se organizan? A mi modo de ver no es posible que haya alguno que tenga la cabeza abajo. En otros términos, ¿cómo llenar una pirámide y con qué figuras, cuál es la figura de los departamentos?

Es un problema que los matemáticos conocen bien y que es apasionante. Al nivel más simple: dada una superficie, ¿cómo dividirla de tal manera que no haya ninguna parte vacía? Más simplemente: ¿cómo empedrar un espacio? Los problemas de empedrado son también problemas de arquitec-

[10] *Ibídem*, parágrafo 414.
[11] Cf. *ibídem*, parágrafo 416.

tura y de matemáticas. Por ejemplo: ¿pueden empedrar un círculo con círculos, o habrá partes vacías? Dada una superficie, ¿con qué pueden empedrarla? El oficio de empedrador parece ser nada, pero es uno de los más bellos del mundo. El empedrado es una actividad divina. La prueba es que Leibniz, en un texto célebre intitulado *Del origen radical de las cosas* –porque él tenía el genio de los títulos, qué más bello que escribir un libro intitulado así, sobre todo cuando tiene quince páginas–, evoca explícitamente el empedrado a propósito de la creación divina del mundo[12]. Es decir que él supone –cosa en la que no cree, pero poco importa– que el espacio es asimilable a una superficie dada. Y dice que Dios elige necesariamente el mundo que llena mejor y al máximo ese espacio. En otros términos, Dios elige el mundo que cubre mejor el espacio de la creación.

Así pues, ¿cómo voy a rellenar mi pirámide de departamentos de tal manera que no haya vacío? Es interesante. Es preciso suponer, si se trata de pequeñas pirámides, que ningún departamento tiene la punta abajo, sino esto no funciona.

Digo todo esto para abrirles problemas inmensos «Cada departamento es un mundo», dice Leibniz no sé donde... pero créanme que lo dice. ¡Ah, encontré el texto!: *Arriba, la diosa Palas conduce a Teodoro a uno de los departamentos. Cuando estuvo allí, ya no era un departamento, era un mundo*[13]. Tengo la impresión de que es la entrada en el Barroco: entran en la habitación barroca y al tiempo que lo hacen ya no es una habitación, es un mundo.

Tienen un primer departamento, en el piso más alto, donde tienen un Sexto. Siempre hay pisos más abajo, pero no existe el piso más bajo. Sí hay un piso que es el más alto. Entonces en el piso de arriba tienen un Sexto, y en los pisos siguientes tienen otros Sextos. Presientan el problema: ¿por qué son Sextos? Allí se complica, esto va a ser un problema para nosotros.

Pero todo me importa en este texto que es tan alegre. Dice que cada uno de los Sextos en los departamentos tiene una cifra sobre la frente: 3.000, 10.000... y como hacia abajo es infinito tienen un Sexto con la cifra 1.000.000, y el de arriba tiene 1. Al mismo tiempo, recuerden lo que les

[12] G. W. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», en Ezequiel de Olaso, *Escritos escogidos de Leibniz*, Charcas, Bs. As., 1982, págs. 474-475.

[13] *Essais de Theodicée*, op. cit., parágrafo 415.

había dicho: en el Barroco la pieza de ar· ba era un gabinete de lectura. *En ese departamento hay un gran volumen de escrituras. Teodoro no puede evitar preguntarse qué quiere decir eso*: ¿Por qué hay un gran volumen de escrituras? *Es la historia de este mundo en el que ahora estamos de visita*, responde Palas. *Es el libro de esos destinos. Usted ha visto un número sobre la frente de Sexto, busque en ese libro el sitio que indica. Teodoro lo buscará y encontrará la historia de Sexto, toda la historia de Sexto*[14]. Sin embargo yo ya veía a Sexto en su departamento transparente. Sí, yo lo veía y él imitaba una secuencia. Por ejemplo, violaba a Lucrecia o, algo más conveniente, se hacía coronar rey de Roma. Yo veía eso. Un teatro, pero allí no pone todo. En otros términos, el conjunto del mundo al cual ese Sexto pertenece, es decir el conjunto del mundo con el cual ese Sexto –aquél que viola a Lucrecia y aquél que se hace coronar rey de Roma– es composible, no lo veo, lo leo en el libro. Ven aquí también la combinación leer-ver propia del Barroco, lo que la última vez habíamos llamado «el emblema», diciendo que el Barroco es emblemático. Vagabundeo...

Bien, ese era el Sexto de arriba, pero abajo veo un Sexto que va a Roma pero renuncia a hacerse coronar. Como dice Leibniz, se compra un pequeño jardín y se vuelve un hombre rico y respetado. Es otro Sexto, su frente tiene otra cifra. Yo diría que este Sexto número dos es incomposible con el departamento de arriba, con el mundo de arriba, con el mundo 1. Y después veo un tercer Sexto que renuncia a ir a Roma y va a otra parte, a Tracia, allí se hace coronar rey y, supongamos, no viola a Lucrecia. Y así al infinito. Todos esos mundos son posibles, pero son incomposibles entre ellos. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que hay divergencia, hay un momento en que divergen. ¿Por qué todos son Sextos entonces? Retomaremos el problema porque es muy importante, pero podemos suponer que es porque les son comunes un pequeño número de singularidades: todos son hijos de Tarquino y sucesores del rey de Roma. Pero en un caso sucede efectivamente a su padre, en otro caso renuncia a la sucesión y abandona Roma, en otro caso renuncia a la sucesión pero se queda en Roma. Ven que las divergencias no pasan de un mundo al otro, las divergencias que definen la incomposibilidad no pasan necesariamente en el mismo sitio. Es esto lo que es muy importante: tengo una red de

[14] *Idem.*

divergencias que no comienzan en la misma singularidad, o que no comienzan en el pasaje de la misma singularidad a otra.

Tienen ustedes este cuadro extremadamente alegre de los mundos incomposibles, un conjunto de composibilidad, un conjunto de singularidades composibles definiendo un mundo. Y Dios elige el mejor de los mundos posibles.

Quiero hacer alusión, muy rápidamente, a dos textos fundamentales. Encontrarán en ellos dos textos literarios típicamente leibnizianos. Uno no presenta ningún problema puesto que el autor es extremadamente sabio y ha hecho una versión típicamente leibniziana. Por otra parte es curioso, pero él no tiene necesidad de citarlo. Se trata de Borges, bajo el título *El jardín de los senderos que se bifurcan*. La incomposibilidad ha devenido, bajo la pluma de Borges, la bifurcación, los senderos que se bifurcan. Está en el volumen intitulado *Ficciones*. Leo un pasaje, cuenta una novela que ha hecho un misterioso autor chino: *Habitualmente, en las ficciones, cada vez que diversas soluciones se presentan, el hombre adopta una de ellas y elimina las otras.* Observen que es exactamente la situación del Dios de Leibniz: entre los mundos incomposibles adopta uno de ellos y elimina los otros. *En la ficción del casi inextricable Ts'ui Pên, las adopta a todas (...)* Imaginen un Dios leibniziano perverso, haría pasar a la existencia todos los mundos incomposibles. ¿Qué diría Leibniz? ¡Que es imposible! ¿Por qué? Porque en ese momento Dios renunciaría a su principio favorito que es el principio del mejor, de elegir el mejor. Supongan un Dios que no tuviera la preocupación de lo mejor –cosa imposible evidentemente– y entonces caemos de Leibniz a Borges *(...) crea así diversos porvenires, diversos tiempos que proliferan y se bifurcan. De allí las contradicciones de la novela. Fang, por ejemplo* (es un personaje como Sexto), *posee un secreto. Un desconocido golpea a su puerta. Fang decide matarlo. Naturalmente, hay muchos desenlaces posibles. Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etc...etc... En la obra de Ts'ui Pên se producen todos los desenlaces. Cada uno es el punto de partida de nuevos bifurcaciones*[15]. Yo diría que en el entendimiento de Dios es exactamente lo mismo, todos los mundos posibles se desarrollan. Sólo que hay una barrera: Dios no hace pasar a la

[15] Jorge Luis Borges, *Ficciones*, op. cit.

existencia más que uno de esos mundos. Pero en su entendimiento están todas las bifurcaciones. Es una visión del entendimiento de Dios como jamás se había tenido. Me gustaría decir exactamente en qué Borges hace una aplicación pura, un ejercicio de estilo que viene directamente de la *Teodicea*.

Pero lo que me interesa más es esa novela que les señalaba y que es todavía más leibniziana, literalmente leibniziana. Viene de alguien que no esperábamos y que se revela como gran filósofo. Se trata de Maurice Leblanc, gran novelista popular del siglo XIX, muy conocido por ser el creador de Arsenio Lupín. Pero además de Arsenio ha hecho novelas admirables, principalmente una que ha sido reeditada en *El libro de bolsillo* y que se llama *La vida extravagante de Balthazar*[16]. Van a ver hasta qué punto es una novela tortuosa, la resumo rápidamente. Tiene por héroe a Balthazar que es un joven que tiene como oficio el de profesor de filosofía cotidiana. La filosofía cotidiana es una filosofía muy particular pero muy interesante que consiste en decir que nada es extraordinario, que todo es regular, que todo lo que sucede es ordinario. En otros términos, no hay singularidades, eso es muy importante. A Balthazar le sucederán durante la novela todo tipo de desgracias espantosas. Y cada vez será acosado por una tímida enamorada que se llama Coloquinte y le dice: «Pero señor Balthazar, a pesar de todo no es banal lo que nos sucede». Y Balthazar la reprende y le dice: «Coloquinte, no comprendes, todo es muy ordinario, como lo veremos pronto». Y las singularidades se disuelven.

Recuerdan el tema de cómo se desarrollan las singularidades: prolongándose sobre una serie de ordinarios hasta la vecindad de otra singularidad. Ahora bien, ¿qué es lo que prevalece, los ordinarios dependen de las singularidades o las singularidades dependen de los ordinarios? Un texto de Leibniz en los *Nuevos ensayos*, texto al que me aferro mucho y que cité la última vez, haría creer que la respuesta es compleja, puesto que nos dice: *Aquello que es notable* (entiéndase la singularidad) *debe estar compuesto de partes que no lo son*[17]. En otros términos, una singularidad está compues-

[16] Maurice Leblanc, *La vie extravagante de Balthazar*, Le livre de poche, París, 1979.

[17] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., Libro II, cáp. 1, parágrafo 18, pág. 126.

ta de ordinarios. ¿Qué quiere decir esto? No es muy complicado. Tomen una figura como el cuadrado, que tiene cuatro singularidades, sus cuatro vértices, en fin... sus cuatro no sé qué, sus cuatro cosos donde eso cambia de dirección, sus cuatro puntos singulares: *A*, *B*, *C* y *D*. Puedo decir que cada una de esas singularidades es un doble punto ordinario, puesto que la singularidad *B*, por ejemplo, es la coincidencia de un ordinario que forma parte de *AB* y de otro que forma parte de *BC*. ¿Debería decir que todo es ordinario, incluso la singularidad, o debería decir que todo es singular, incluso lo ordinario?

Balthazar a primera vista ha elegido y dice que todo es ordinario, incluso las singularidades. Sin embargo, le suceden cosas raras. Pues he aquí que no sabe quién es su padre. Contrariamente a los héroes de las novelas modernas, le da exactamente lo mismo saber o no, pero se encuentra con que hay un problema de herencia por el cual hace falta que lo sepa. Y Leblanc, el inmortal autor de este libro tan bello, de esta gran novela, da tres singularidades que definen a Balthazar. Están las huellas digitales, que son una singularidad puesto que no se parecen a las de nadie. Primera singularidad: las huellas digitales. Segunda singularidad: un tatuaje que lleva en su pecho, hecho de tres letras: «MTP». Tercera singularidad, una vidente que ha ido a ver le dice: «Tu padre no tiene cabeza». Así pues, las tres singularidades de Balthazar son: tener un padre sin cabeza, tener huellas digitales que son las suyas, y tener como tatuaje «MTP». Equivalen a las tres singularidades de Adán: ser el primer hombre, estar en un jardín y tener una mujer nacida de su costilla.

Le llegan entonces toda una serie de padres, podemos partir de allí. Primer padre: el conde de Coucy-Vendôme. Responde bastante bien a las condiciones porque ha muerto degollado por un bandido, la cabeza suficientemente cortada. ¿Es Balthazar el hijo? A partir de las tres singularidades dadas, ¿se prolongan ellas sobre y hasta la vecindad de esta singularidad, ser hijo del conde asesinado? Sin duda sí, en un mundo, en un mundo funciona bien. Pero en el momento en que Balthazar va a cobrar la herencia del conde de Coucy... [18] [es capturado por la banda de los Mastropieds

[18] Por hallarse cortada esta clase en el final y, con ella, el ejemplo que se había comenzado a desarrollar, hemos optado por completar su desarrollo con

(MTP), cuyo antiguo jefe, que ha sido guillotinado, lo reclamaba como hijo. Es secuestrado por un inglés que lo entrega a un pachá, que pronto será decapitado, y cuyo hijo desaparecido Mustapha (MTP), tenía las mismas huellas. Es salvado por un poeta cuya divisa es Mane Thecel Phares, que también lo reclama, pero que pierde la cabeza en un ataque de locura (...) De ahí la mezcolanza de historias bifurcantes, que se desarrollan simultáneamente en series divergentes en mundos incomposibles. Balthazar no puede ser el hijo de todos esos padres en el mismo mundo: un fraude múltiple].

la descripción que Deleuze hace de la novela de Leblanc en su libro sobre Leibniz. Cf. Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, págs. 84-85.

Clase IX.
La canción de Belcebú
Sobre la libertad y la condenación

24 de Febrero de 1987

Recuerdan quizá que habíamos comenzado a examinar lo que Leibniz tenía para decirnos sobre la libertad, más precisamente sobre nuestra propia libertad. Había comenzado con esto hace ya un tiempo, así que no sé muy bien... retomo muy rápidamente el problema tal como se plantea, lo que nos dice es extremadamente concreto. Espero que mientras tanto, siguiendo mi pedido, hayan leído o releído a Bergson. Quisiera que lleguemos a una concepción lo más concreta posible.

Quizás recuerden cómo se planteó el problema. Es que a nivel de las proposiciones de existencia, como lo dice todo el tiempo, lo contrario no implica contradicción, lo contrario no es contradictorio. Lo que él quiere decir es que a nivel de las proposiciones llamadas de esencia es contradictorio que dos y dos no sean cuatro, pero a nivel de las proposiciones de existencia no es en absoluto contradictorio que Adán no sea pecador, que Adán no peque. Un Adán no pecador, un César no franqueando el Rubicón –lo hemos visto, ha sido un tema que hemos seguido por mucho tiempo– no son imposibles, son simplemente incomposibles con el

mundo que Dios ha elegido. Desde entonces diremos que no es necesario que César franquee el Rubicón, que no es necesario que Adán peque, y sin embargo es cierto que Adán pecará o que Adán peca, es cierto que César franqueará el Rubicón o franquea el Rubicón. ¿Por qué es cierto? En función del mundo elegido, puesto que «franquear el Rubicón» es un predicado o acontecimiento, como dice Leibniz, incluido en la mónada César. Entonces es cierto que César franqueará el Rubicón, pero finalmente eso no quiere decir que sea necesario, puesto que otro César era posible. Sí, pero era posible en otro mundo, y ese otro mundo es incomposible con el nuestro.

Pero ¿todo esto concierne a la libertad de quién, de qué? Puedo decir en rigor que esta historia, esta distinción de lo cierto y de lo necesario concierne a la libertad de Dios. En efecto, quiere decir que Dios elige entre mundos y que hay una libertad de Dios en la creación. Pero ¿y mi propia libertad en ese mundo, la libertad de César en ese mundo? Es un consuelo por lo menos débil decirse: «Ah, sí, yo hubiera podido hacer algo distinto de lo que he hecho pero en otro mundo, y ese otro mundo es incomposible con este, y finalmente hubiera sido otro yo». Leibniz lo dice él mismo: «Un César que no franquea el Rubicón es otro yo». Así pues, nosotros llegábamos con nuestra pregunta. Es lo que queremos, y no soltaremos los textos de Leibniz en tanto no tengamos una respuesta: ¿Y nuestra propia libertad en este mundo, sin referencia a otros mundos incomposibles?

En efecto, Leibniz distingue muy bien los problemas. Por lo que conozco, es muy curioso cómo la mayor parte de los textos de Leibniz que plantean la cuestión de la libertad se bifurcan hacia la cuestión de la libertad de Dios y se contentan con decirnos: «Y bien, sí, ven ustedes: que nosotros hagamos esto es sin duda cierto pero no es necesario». Una vez más, el tema «cierto pero no necesario» no constituye evidentemente mi libertad en el mundo, sino que funda y constituye la libertad de Dios habida cuenta de la pluralidad de mundos posibles.

Felizmente hay dos textos que no se bifurcan hacia la libertad de Dios, uno largo y uno corto. Un pequeño texto extraído de la correspondencia con Clarke[1],

[1] G. W. Leibniz, *Correspondance avec Clarke*, 5to. Escrito de Leibniz, parágrafos 14-15.

un discípulo de Newton, y un largo texto admirable en *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro 2, capítulos 20 y 21, donde se trata plenamente de nuestra libertad, la de ustedes, la mía, la de César, la de Adán, etc.[2] Si intentamos desenredarlo, se ve bien que es la primera gran fenomenología de los motivos. Es sobre una fenomenología de los motivos que Leibniz va a fundar su concepción de la libertad. ¿Bajo qué forma? La de nuestra libertad, denunciando verdaderamente una doble ilusión, una doble ilusión concerniente a los motivos.

Primera cosa que Leibniz nos dice: no se puede comprender la libertad, no se puede captar nada de la libertad humana, si se conciben los motivos como pesas sobre una balanza. Quiere decir: no objetiven los motivos, no hagan de los motivos algo que estaría fuera del espíritu, o en el espíritu como representaciones objetivas. Los motivos no son ni objetos ni representaciones de objetos, no son pesas sobre una balanza de las cuales podrían ustedes decir cuál prevalece siendo todas las condiciones iguales en vuestro espíritu. Primer peligro, entonces: objetivar los motivos, tratarlos como pesas sobre una balanza. En otros términos, es el espíritu el que produce los motivos, no son los motivos los que los hacen producir algo, es desde el principio el espíritu, vuestro espíritu quien produce los motivos. Los motivos son perfiles del espíritu, no son pesas sobre una balanza[3], son disposiciones del alma, como dice Leibniz en la correspondencia con Clarke.

La segunda ilusión sería la de desdoblar los motivos. Ya no la ilusión de objetivación, sino de desdoblamiento. Y esta segunda ilusión se encadena con la primera: si han hecho de los motivos algo así como pesas sobre una balanza, es decir si los han objetivado, estarán forzados a invocar nuevos motivos subjetivos que explicarán por qué eligen tales motivos antes que tales otros. En otros términos, si objetivan los motivos, estarán forzados a desdoblarlos, puesto que les hará falta un rango distinto de motivos subjetivos para explicar vuestra elección de los motivos objetivos. En otras palabras, caerán en la estúpida idea de que es preciso querer querer[4]. Necesita-

[2] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., Libro II, cáps 20 y 21.

[3] *Ibídem*, págs. 203 y sig.

[4] *Ibídem*, págs. 211-212.

rán desdoblar las disposiciones del alma, les harán falta disposiciones subjetivas para escoger una u otra de las disposiciones objetivas.

¿Qué quiere decir todo esto? Que no se puede querer querer, es decir que los motivos no son desdoblables. Y no lo son porque no son objetivos u objetivables. En efecto, ellos son el tejido mismo del alma. ¿Qué quiere decir «el tejido del alma»? Leibniz nos explica que no hay que creer que el alma es una especie de balanza que aguarda las pesas sobre sí. El tejido del alma es un hormigueo, un hormigueo de pequeñas inclinaciones –retengan bien la palabra–. No es una metáfora, es un hormigueo de pequeñas inclinaciones que, para retomar nuestro tema, dobla o pliega el alma en todos los sentidos.

Veremos «el homigueo de pequeñas inclinaciones» más adelante, una vez que hayamos consagrado al menos una sesión a aquello que es un tema fundamental en Leibniz: las pequeñas percepciones y las pequeñas inclinaciones.

Ustedes recuerdan el fondo de la mónada, que es un tapiz, que está tapizado, pero al mismo tiempo ese tapiz forma pliegues. Encuentran aquí el mismo tema: un tejido del alma hormigueante, es decir con pliegues que se hacen y se deshacen a cada instante. Una multiplicidad de pequeñas tendencias, de pequeñas percepciones. Es ese tejido del alma, esa multiplicidad que le pertenece, lo que Leibniz designará por su cuenta sirviéndose de una palabra que había introducido Locke: «inquietud». Recuerdan ustedes que los *Nuevos ensayos* retoman un libro de Locke intitulado *Ensayos sobre el entendimiento humano*. Leibniz dirá que lo que Locke llama «inquietud» es precisamente ese hormigueo que no cesa en ningún momento, como si se tratara de –capítulo 20 del libro 2– *mil pequeños resortes*[5]. Recuerdan, al principio de todo, el tema constante del resorte en función de la fuerza elástica en Leibniz: si la fuerza es elástica, entonces las cosas son como movidas por pequeños resortes. Aquí reencontramos «mil pequeños resortes». En otros términos, ustedes no cesan de hormiguear. Y es como si esta especie de tejido viviente del alma no cesará de plegarse en todos los sentidos. Es una especie de picazón, la inquietud es una picazón. El alma está perpetuamente en ese estado de picazón. En un texto muy bello, Leibniz nos dice que se trata del péndulo. Y el péndulo en

[5] *Ibídem*, pág. 194.

alemán, dice Leibniz, se llama precisamente inquietud [*unruhe*][6], es decir que ya no es un péndulo objetivo.

¿Qué quiere decir esto? Yo retomaba un ejemplo que él mismo da en el capítulo 21 del libro 2 de los *Nuevos ensayos*, sin perjuicio de intentar desarrollarlo un poco, de extraerle el máximo: la taberna[7]. Intentaba completarlo para que sea muy claro. Creo que lo había dicho mal, porque había dicho «ir al café», lo que es desplazarse por completo del siglo XVII, era un error que ustedes han corregido: se iba a la taberna.

Voy a ir pues a la taberna. ¡Ejemplo típico de la libertad humana! Voy a quedarme a trabajar, voy a quedarme a hacer un curso, o bien voy a ir a la taberna. Hay gente que les dice: «Bien, van a cotejar la taberna, peso A, con ir a trabajar, peso B, y verán si es todo igual...». Pero justamente, nunca nada es igual en mi alma, eso supondría, precisamente, que mi alma no está en estado de inquietud. Desde entonces, los contrasentidos se multiplican. Es al mismo tiempo que se presta a los motivos una existencia objetiva, como si fueran pesas sobre un balanza, y que se lava el alma de toda su inquietud, como si ella fuera una balanza neutra dispuesta para registrar el peso de las pesas. Eso no es razonable.

¿De qué está hecho el tejido de mi alma en ese momento preciso, en ese momento A? De mil pequeñas percepciones, mil pequeñas inclinaciones. ¿Que van de qué a qué? Escucho a lo lejos... ¿Es la imaginación? En todos los casos se trata de un conjunto de pequeñas percepciones y de pequeñas inclinaciones. ¿Qué es lo que escucho a lo lejos? Escucho el choque de las copas, la conversación de los amigos... y sino lo imagino. No hay lugar para pensar más que al nivel de las pequeñas percepciones. Es muy importante distinguir el imaginar y el percibir, pero al nivel de las pequeñas percepciones es menos seguro... en todo caso no es nuestro problema.

Desde ya ustedes ven por qué los motivos no son jamás «copas» sobre una balanza. Leibniz comprende muy bien, a pesar de que llevaba una vida sobria y ejemplar. Nos dice: «Un alcohólico comprende mil veces mejor que

[6] *Idem.*

[7] La alusión al borrachín que va a la taberna es efectivamente bastante incidental. Cf. *Nuevos ensayos*... págs 214-215 (en boca de Filáletes) y pág. 222 (las únicas palabras de Teófilo al respecto).

cualquiera, no es en absoluto alguien que vive en lo abstracto, no es en absoluto alguien cuya alma gira en torno del alcohol, del alcohol... como si el alcohol fuese el único peso capaz de actuar sobre esa balanza». El alcohol es estrictamente inseparable de todo un contexto hormigueante, obviamente gustativo, pero también auditivo, visual: el olor de la taberna, la compañía de los compañeros de excesos, las conversaciones festivas y espirituales que me sacan de la soledad, todo eso. Si suponen un conjunto alcohol, hay que meter allí no sólo el alcohol, sino todo tipo de cualidades visuales, auditivas, olfativas, el olor de la taberna, todo eso.

Pero del otro lado, hay que tomar también el trabajo como conjunto perceptivo inclinatorio, pequeñas percepciones-inclinaciones: el ruido del papel es también de lo auditivo, la cualidad del silencio, las páginas que doy vuelta, el ruido de la pluma. No es neutro todo eso. Quiero decir que así como no se trataba del alcohol como abstracción, tampoco se trata del trabajo como abstracción. Es todo un conjunto perceptivo-inclinatorio.

¿Qué es la cuestión de la deliberación? Es claro que el tejido de mi alma va de un polo a otro en tal momento. Va pues de ese polo perceptivo en la taberna a ese polo perceptivo efectuado en el gabinete de trabajo. Mi alma está recorrida por pequeñas percepciones y pequeñas inclinaciones que la pliegan en todos los sentidos. Deliberación es: ¿de qué lado voy a plegar mi alma? ¿De qué lado voy a integrar –para emplear una palabra pseudomatemática– las pequeñas percepciones y las pequeñas inclinaciones? De qué lado voy a plegar mi alma quiere decir, si ustedes prefieren, de qué lado voy a producir una inclinación notable con todas las pequeñas inclinaciones correspondientes, de qué lado voy a producir una percepción distinguida con todas las pequeñas percepciones posibles. Producir con un máximo de pequeñas percepciones una percepción distinguida, con un máximo de pequeñas inclinaciones una inclinación notable. Es decir: con cuáles de todos los pequeños pliegues que tuercen mi alma a cada instante y que constituyen mi inquietud, y de qué lado es que voy a hacer un pliegue decisivo, un pliegue decisorio. En otros términos, ¿cuál es la acción que, en el momento considerado, llenará mi alma según su amplitud? De allí el término perpetuo del péndulo como amplitud del alma en tal o cual momento. Les decía, y es esencial, que en el capítulo 20 van a encontrar una fórmula espléndida: «entretanto la balanza ha cambiado». No podemos

decirlo mejor: la balanza ha cambiado. Es el pequeño dibujo que les proponía la última vez[8].

Voy a hacer el «mal» dibujo. El mal dibujo consiste en creer que tengo un alma totalmente recta que se encuentra frente a una bifurcación: motivo *A*, voy a la taberna; motivo *B*, quedarse a trabajar. Ese esquema es estúpido y tiene todos los defectos: los motivos son objetivados, mi alma se supone recta e indiferente y para elegir le hacen falta motivos de motivos. Este esquema de la deliberación, esa fenomenología de la deliberación no es razonable ni seria. Delibero: «¿Voy a la taberna? No, es más razonable trabajar». Vuelvo a trabajar un poco y me digo: «A pesar de todo tengo ganas de ir a la taberna». Entonces vuelvo a *A*. ¿Qué hay de idiota en el esquema? Es que cuando vuelvo a *A*, evidentemente no es lo mismo. Primer tiempo: «Voy a ir a la taberna». Segundo tiempo: «No, voy a continuar trabajando». Tercer tiempo: «A pesar de todo, voy allí». Pero la segunda *A* no es la primera, ha pasado *B* entre las dos.

Lo que hay de absurdo en asimilar los motivos a pesas sobre la balanza es que, en ese momento, los motivos permanecen constantes en la deliberación. Desde entonces no se ve verdaderamente cómo podría llegarse a una decisión cualquiera. Pues si se llega a una decisión por deliberación es en la medida en que, en su transcurso, los motivos no permanecen constantes en absoluto, han cambiado. ¿Por qué? Porque el tiempo ha pasado. Es la duración lo que hace cambiar los motivos. O más bien, no hace cambiar los motivos, hace cambiar, a medida que dura, la naturaleza del motivo considerado Para todos nosotros, los que sabemos que los motivos cambian, no hay *A* y *B*, hay *A*', *B*', *A*", *B*", etc. ¿Está bien? Cuando delibero no vuelvo a *A*, no es la misma *A*. Por eso les decía que la verdadera figura es otra. Ahí está, es este el único esquema posible de la deliberación.

Es un esquema de inflexión. Reencontramos una vez más nuestro tema: no hay más que inflexiones en el alma. ¿Qué es lo que será la inflexión en el alma? Ella recibe su nombre: inclinación. ¿Qué quiere decir para nosotros ser libre? Quiere decir estar inclinado sin estar necesitado. Los motivos me

[8] Los dibujos a los que se refiere Deleuze en los próximos párrafos son similares, por su descripción, a los que toma de Bergson que figuran más adelante en esta misma clase.

inclinan sin que lo necesite. La inclinación del alma es la inflexión en el alma, la inflexión tal como ella está incluida.

Continúo entonces. ¿Por qué detenerse en un momento, e incluso por qué haber deliberado? El acto libre será aquel que efectúe la amplitud de mi alma en tal o cual momento, en el momento en que lo hago. Ustedes me dirán que siempre es ese el caso. ¡No! ¿Por qué? Ustedes recuerdan que se trata de integrar las pequeñas percepciones y las pequeñas inclinaciones para obtener una inclinación notable, la inclinación del alma. Lo que es capaz de llenar la inclinación del alma en un momento dado es una inclinación, una inclinación notable. Integrar las pequeñas inclinaciones requiere tiempo. Pienso que no puede entenderse aquello que sólo nos llegará más tarde, y creo que en toda la filosofía de Leibniz interviene constantemente ese tema, esa especie de *leitmotiv*: «es algo que requiere tiempo».

Llegar al problema del régimen de la luz es simbólico y ejemplar –llegaremos hoy allí si tenemos tiempo–. La ruptura o una de las rupturas fundamentales es –como lo dicen todos los manuales– que Descartes creía en la instantaneidad de la transmisión de la luz, en la instantaneidad de la luz, y para Leibniz todo toma tiempo, incluso la transmisión de la luz. Fundamentalmente la integración toma tiempo. Si es la integración matemática, será un tiempo matemático y si es la integración psíquica, será un tiempo psíquico.

Prosigamos. He partido de *A*: tengo un ansia vaga de ir a la taberna. *B*: ¿Por qué no voy? Simplemente porque eso permanece en el estado de pequeña inclinación, pequeña percepción, hormiguea. Sí tengo ganas, pero estoy en el trabajo. La cuestión es que no conozco la amplitud de mi alma en ese momento, necesito tiempo. ¿Puedo esperar? No, entonces me precipito a la taberna. ¿Hubiera podido esperar? Sí, pero no hubiera sido el mismo yo. Muy frecuentemente hago un acto que no responde en absoluto a la amplitud de mi alma, incluso paso mi tiempo en eso. Cada vez que hago un acto maquinal, eso no responde en absoluto a la amplitud de mi alma. Cuando me afeito en la mañana, eso no responde a la amplitud de mi alma. Pero no hay que exagerar. No hay ninguna razón, como para ciertos filósofos, de someter todas las acciones que hacemos al criterio de si es libre o no. La libertad es para ciertos actos. Hay todo tipo de actos que no han de ser confrontados con los problemas de la libertad. Yo diría que todos los actos

maquinales, todos los actos habituales, se hacen solamente para calmar la inquietud. No hablaremos de libertad más que allí donde se plantea la cuestión de un acto capaz o no de llenar la amplitud del alma en tal momento. Y yo diría que es libre el acto que llena efectivamente la amplitud del alma en tal momento.

Supongamos el momento *A*. El máximo de amplitud está del lado de *A'*, es decir de ir a la taberna, que es más amplio que *B*, pues ir a la taberna implica una amplitud del alma, no es pura estrechez, se abre sobre todo lo que he dicho: reencontrar a los amigos, las conversaciones festivas, las bromas más espirituales, etc.

Pero ¿puedo esperar? Verán los capítulos 20 y 21. ¿Se puede esperar? Si Adán hubiera podido esperar, ¿hubiera pecado? ¿Y el instante después de llegar a esperar? De cierta manera el mundo ha cambiado, el problema ya no se plantea de la misma forma. Hay casos en que no hay que esperar, hay casos en que esperar cambia todo. Ustedes ven que allí mi alma ha ganado en amplitud y está del lado del trabajo, y aquí mi alma ha cambiado de amplitud pero está del lado de la taberna. Ven ustedes hasta qué punto jamás se trata del mismo motivo, cuando vuelvo al mismo motivo ya no es el mismo. ¿Por qué? Ha pasado el tiempo. Entre la segunda *A* y la tercera *A* ha pasado tiempo, al que llamaremos duración.

Entonces, si ustedes me preguntan: ¿por qué no detenerse en la segunda *A*? yo respondería unas veces sí, otras veces no. Unas veces me detengo en la segunda, otras no me detengo. ¿Según qué? Unas veces porque la segunda *A* efectúa la amplitud de mi alma en tal momento, otras veces porque no tiene a bien efectuar la amplitud supuesta de mi alma, como si el acto maquinal la arrastrara. Es más, pueden invertir el esquema para tener ya no un proceso progresivo como he hecho allí, sino un proceso regresivo donde mi pseudo-espiral, por el contrario, se achicará, donde la amplitud disminuirá. Tienen series en las que la amplitud del alma disminuye. ¿Comprenden?

Bueno, quizás esto se solucione, haría falta que sea muy concreto. El acto libre es aquel que expresa toda la amplitud del alma en tal momento de la duración, quiere decir, en otros términos, es aquel que expresa el yo. Es el acto perfecto o acabado. Y lo es en tanto expresa el yo.

Aquí caemos sobre algo que va a ser muy importante filosóficamente, vitalmente, por todo. El acto perfecto o acabado es una noción bien cono-

cida en filosofía. Tiene un nombre griego, pero un nombre griego que suena extraño: es la entelequia. La entelequia de la que nos hablaba mucho Aristóteles. Aquí no tengo el tiempo para hablarles de la entelequia en Aristóteles, pero –a grosso modo– es el acto que tiene su fin en sí mismo, es decir el acto perfecto o acabado. Y en la filosofía de Aristóteles es el acto permanente, es un acto dotado de permanencia por oposición al acto sucesivo. En otras palabras, el acto perfecto o acabado, ya en Aristóteles, no es el acto una vez hecho, no es el acto en el pasado. Y sin embargo es muy complicada esta historia, porque la entelequia se manifiesta bajo la forma de un tiempo griego muy especial que es el *aoristo*, que es un tiempo que tiene algo que ver con el pasado, pero que es, si ustedes quieren, lo que nosotros llamamos perfecto. Pero presentimos que reducir el perfecto al pasado sería totalmente insuficiente, aún para Aristóteles. Y sería incluso un contrasentido.

Olvidemos a Aristóteles, volvamos a Leibniz. En Leibniz es todavía más evidente: el acto perfecto es el acto que expresa el alma según toda su amplitud, es el acto que expresa el yo, y este acto es un acto en el presente.

Quisiera volver sobre esto sin cansarme y sin cansarlos demasiado, porque me parece algo completamente olvidado por los comentaristas. La importancia del presente, del acto en el presente, de la acción en el presente en toda la filosofía de Leibniz. Ustedes recuerdan que cuando se trata de mostrar en qué consiste la inclusión, Leibniz parte siempre del acto haciéndose, no del acto hecho. En la *Monadología*: «escribo», es decir que estoy escribiendo; en las cartas a Arnaud: «viajo», estoy viajando. Es muy importante pues parecería a primera vista que la inclusión en la mónada es lo propio de los actos del pasado. No, para nada. Los actos pasados están incluidos en la mónada porque el acto presente debe estarlo. Es porque el acto presente «escribo» está incluido en la mónada que, desde entonces, las causas por las cuales escribo, es decir los datos pasados, también lo están. La inclusión es el cierre, la mónada encierra sus propios predicados. Lo que es esencial es que la clausura o cierre, es decir la inclusión, es lo correspondiente al acto presente haciéndose y no a los actos pasados. La inclusión es la condición del presente viviente y no del pasado muerto. Bueno, ya hemos visto esto, pero que lo encontremos aquí y ahora es muy importante, todo Leibniz cambia. De repente deben sentir que la inclusión está conciliándose plenamente con la libertad. Se producen contrasentidos sobre la inclu-

sión, se dice: «Ah, la inclusión quiere decir que se incluye todo sobre el modo de lo ya hecho». Es como si antes de haberlo franqueado, César ya hubiese franqueado el Rubicón. Desde que se dice eso, se produce el contrasentido. La inclusión es lo correspondiente al acto haciéndose, y en absoluto el resultado del acto una vez hecho. No son los actos pasados los que caen en la mónada, es el acto haciéndose el que no podría ser hecho si, al mismo tiempo que se hace, no se inscribiera en la mónada, no se incluyera en la mónada para hacerse haciéndose. ¿Por qué?

Porque —escuchen bien— ¿bajo qué condición el acto presente no puede ser más que perfecto? Bajo la condición de que su propio movimiento tenga una unidad. Lo que define la perfección del acto no es que sea hecho, es que el movimiento por el cual se hace tenga una unidad. Hace falta una unidad del movimiento que se está haciendo. Y bien, ¿qué es lo que da unidad a un movimiento?, ¿el movimiento por sí mismo? No, es un puro relativo, relatividad del movimiento. Lo que da una unidad al movimiento es el alma, es el alma del movimiento. Solamente el alma es la unidad del movimiento. Si permanecen en el cuerpo, pueden tanto atribuir un movimiento al cuerpo *A* como al cuerpo *B*, hay una relatividad absoluta del movimiento. Sólo el alma es capaz de dar una unidad al movimiento.

Y bien, ¿qué es el acto perfecto? El acto perfecto es el acto que recibe del alma que lo incluye la unidad de un movimiento que se está haciendo. Esto es mostrarles hasta qué punto el acto perfecto no es el acto una vez hecho, sino lo contrario, es el acto presente, es el acto que se hace, pero que recibe del alma la unidad de un movimiento que está haciéndose, que recibe del alma la unidad necesaria. ¿Bajo qué condición recibe esta unidad? Bajo la condición de estar incluido en el alma, de estar incluido en el presente.

Termino con la nueva definición del acto libre. Sean sensibles al hecho de que es lo mismo, se pasa de una definición a la otra de manera continua. Les decía hace un momento, al principio, que el acto libre es el acto que expresa el yo, es decir que expresa el alma en toda su amplitud en un momento de la duración. Y les digo ahora que el acto libre es aquel acto presente que recibe del alma que lo incluye, que lo incluye en el presente, la unidad de un movimiento que se está haciendo.

Y ven ustedes que puedo recomenzar. Seguramente es raro que en un día haga actos libres. La cuestión de la libertad se plantea al nivel de lo

importante, cuando tengo algo que hacer que me importa, ahí es que me concierne la cuestión de la libertad. Son muy raros los actos para los cuales es importante que reciban del alma la unidad de un movimiento que está haciéndose. Hay todo tipo de movimientos que se hacen completamente solos –caminar, andar por la calle, todo eso–, y luego, repentinamente, hay un momento en que necesito el alma. No la necesito todo el tiempo.

Ante todo, son agotadoras estas historias de la amplitud del alma. ¡Yo no sé si ustedes sienten que tienen un alma amplia! Después de todo, ¿por qué tener un alma amplia? No lo he dicho todavía. ¿Por qué no contentarse con tener una pequeña amplitud? Hay muchísimas personas que se contentan con tener una muy pequeña amplitud, pero ellos harán actos libres desde el momento en que las acciones que hacen en el presente reciban la unidad de un movimiento que está haciéndose, es decir en el momento que sus acciones expresen la amplitud de su alma, cualquiera sea esa amplitud. Entonces en el punto en el que estamos habría que detenerse diciendo: «Teniendo un alma de muy pequeña amplitud, simplemente encuentren las acciones que corresponden a esa amplitud y serán libres, serán hombres libres». En otros términos, lo que está amenazado en Leibniz no es la libertad, es la moral, pues implica decir a la gente: «Tengan un alma tan estrecha como quieran, serán libres en el momento en que hagan en el presente actos que expresen esa amplitud. Embriáguense en la taberna pues tanto como quieran, si es eso lo que corresponde a la amplitud de vuestras almas». Ustedes comprenden que no es eso lo que se espera de un filósofo que se reclamó de la moralidad de las costumbres, cosa que Leibniz no ha dejado de hacer constantemente.

Creo que lo esencial es lo que acabo de decir sobre esta cuestión del presente en Leibniz. Una de las teorías más difíciles de Leibniz es la del tiempo. Aquí hemos puesto jalones para el porvenir, para cuando lleguemos a este problema. Y que el acto libre sea en el presente, que el acto sea fundamentalmente en el presente me parece muy, muy importante. También que la amplitud del alma sea variable en el orden del tiempo implica una realidad del tiempo como duración que es muy, muy importante.

Bien, ¿se entendió esto? Lo que quisiera que comprendan son dos cosas: el acto perfecto o acabado no es un acto terminado, no es un acto una vez hecho, sino el acto que recibe del alma que lo incluye la unidad del acto que está haciéndose. Tercer punto, que es la conclusión: no crean que la inclusión

asimila los actos a actos siempre pasados y ya pasados, la inclusión es, por el contrario, la condición de producción del acto presente en tanto que presente.

Ahora bien, quizá comprendan totalmente si tienen en cuenta una extraordinaria teoría de Leibniz, una de las más bellas teorías. No se debe decir «teoría» a este nivel, sino que se trata de una verdadera práctica que concierne a un problema que nos preocupa a todos, el de la condenación eterna, el de los condenados. ¿Qué es un condenado? O si ustedes prefieren: ¿son libres los condenados?

Les hago un gran llamado a que respeten una disciplina hoy desaparecida: la teología. La teología sobrevive, pero ha devenido una ciencia física. Comprendan lo que era la teología en los viejos tiempos, aún en el siglo XVII ¿Por qué había una alianza filosofía-teología? No era simplemente a causa de Dios, no son las historias de Dios las que sueldan esa alianza, es algo más bello que eso. Es que la teología es una extraordinaria lógica. Es más, pienso que no hay lógica posible sin teología. ¿Por qué? Me parece evidente. Hoy en día se nos dice que no hay lógica sin paradoja. Son incluso ciertas paradojas célebres las que han estado en la base de la construcción de la lógica moderna, en Bertrand Russell y en los otros. No es de ayer este nudo fundamental entre la lógica y la paradoja, sólo que antes es la teología la que provee a la lógica de la materia paradojal que le es absolutamente necesaria. ¿Bajo qué forma? La Trinidad –tres personas en una–, la transubstanciación, el cuerpo de Cristo y el pan, la resurrección del cuerpo, todo lo que ustedes quieran. Es el material paradojal inseparable de una lógica pura. No tenían necesidad de encontrarlo en una teoría de los conjuntos en el siglo XVII; ellos no la conocían, pero no se trata de eso. La teología es más fecunda en paradojas que las matemáticas. Y si la teología tiene una vida tan intensa es porque tiene ese papel. Es cierto que esas paradojas no están exentas de peligros, puesto que por poca cosa uno se hace condenar, e incluso peor, quemar. Hay que recordar que no es antiguo, en el momento en que Leibniz escribe, el caso de uno de los últimos grandes quemados que fue Bruno, quien ha tenido gran importancia para Leibniz. En fin, eran paradojas peligrosas, más peligrosas que las paradojas actuales. Aunque hacerse injuriar por Wittgenstein no es gracioso, es mejor eso que ser quemado vivo. Entiendo que Wittgenstein no parece ser una fuente de paradojas, sino una especie de Gran Inquisidor. Todo eso es terrible, ustedes saben. No tenemos

tiempo, pero retengan el lazo fundamental entre la lógica y la teología. Creo que la teología es la materia natural de la lógica hasta un cierto tiempo, hasta el siglo XVIII, y no alcanza con invocar la idea de Dios. Si ustedes quieren, la teología es para la filosofía exactamente lo que la crucifixión es para un pintor. No quiero decir que no creyeran en Dios, pero quisiera decir que no sólo creen en Dios, y que si lo hacen, es por razones que están muy ligadas a la lógica de la paradoja.

Bien, lo que digo es que no creamos que volver a preguntarse qué es un condenado es un problema viejo. Y Leibniz hace una extraordinaria teoría de la condenación. No me atrevo a atribuirle todo, habría que ser muy, muy sabio, habría que preguntarle a un padre de la Iglesia, a un especialista que hubiera leído a los teólogos de la época. Leibniz no esconde que toma prestado mucho de los teólogos de la época, pues no sólo están todas las paradojas, sino también la casuística. Las dos pertenencias de la teología a la filosofía o a la lógica son la paradoja y la casuística, el caso. Ejemplo de un caso: si es un santo quien hace una súplica, ¿puede obtener el retiro de una condena? Delicado. Si es un santo el que pide el retiro de la sanción a un condenado, ¿puede concebirse un condenado que deje de serlo, o la condena es eterna? ¡Es muy importante!

Otra vez, Leibniz aborda esta cuestión de la condenación en dos tipos de textos. Primero en la *Teodicea*, donde llega a anunciar que los condenados son libres, tan libres como los bienaventurados. Pero el texto no es claro. En otro texto va a desarrollar una teoría admirable de la condenación –noten que esto no es extraño al Barroco–. Ese texto se llama en latín *Confessio philosophi*, es decir *Profesión de fe del filósofo*. Ha sido traducido por Belaval en Vrin, una muy bella traducción[9]. Es un pequeño texto de unas cuarenta páginas. Es muy, muy bello, y en él sabemos todo sobre la condenación.

¿Y por qué vuelvo sobre todo esto? Es que esto sobreviene a nuestro problema en el punto en que es preciso. Podría creerse que el condenado paga por un acto abominable que ha hecho. Pues bien, no. La gran idea de Leibniz es que el condenado no paga por un acto abominable que ha hecho, la condenación es en el presente y no hay condenación más que en

[9] Yves Belaval, *Leibniz. Confessio philosophi*, texto y traducción, Vrin, París, 1970. (Trad. Cast.: *Profesión de fe del filósofo*, Orbis, Bs. As., 1983).

el presente. Así pues, poco importa que se trate de un problema teológico. Y es en este mismo sentido que los condenados son libres, la condenación debe comprenderse en el presente. Vamos a intentar comprender, pero otro tanto dar vueltas alrededor de esta idea, porque es bella.

Hacemos un corto paréntesis, no será más que para retomar fuerzas. ¿No estamos encontrando una constante de eso que bien puede llamarse «el Barroco»? Lo que acabo de decir, la unidad del movimiento haciéndose, el alma como unidad del movimiento haciéndose... ¡eso es el Barroco! ¿Quién se propuso captar el movimiento desde el punto de vista de una unidad haciéndose antes del Barroco? El tema de un movimiento haciéndose y captado sobre lo vivo, en tanto se hace y en tanto recibe su unidad del alma, no va de suyo. Y es una visión barroca.

Se ha señalado con frecuencia que la pintura barroca no cesa precisamente de tomar el movimiento haciéndose. Disuelve la muerte. Es con el Barroco que los pintores se ponen a pintar a los santos en tanto que experimentan, en tanto que sufren directamente su martirio: la unidad de la muerte como movimiento haciéndose o la muerte en movimiento.

Es Jean Rousset en su libro sobre la literatura barroca en Francia quien, para definir al Barroco, ha titulado un capítulo «La muerte en movimiento», es decir la muerte como movimiento haciéndose. Y cita un muy bello texto sobre la muerte[10] de un autor que todo el mundo considera como uno de los grandes barrocos, Quevedo[11]. «Ustedes no conocen la muerte –es la muerte quien habla– ustedes me representan como un esqueleto, no son razonables, yo no soy un esqueleto», dice ella. ¿Por qué? Ven la importancia de este texto de Quevedo para nosotros, desde el punto de vista en que nos ubicamos. «Yo, la muerte, no soy un esqueleto», es decir que el esqueleto es aquello que dejo tras de mí, es lo una vez hecho, es la muerte completamente hecha. Puede que sea la muerte simbólica, pero después de Walter Benjamin cada uno sabe que la muerte jamás se define por el símbolo sino por la alegoría. El esqueleto es quizá un símbolo de la muerte, no es una alegoría. Es curioso, por otra parte, y ya no hablo en nombre de

[10] Cf. Jean Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, op. cit., págs. 116-117.

[11] Cf. "El sueño de la muerte", en Francisco de Quevedo, *Los sueños*, Cátedra, Madrid, 1995.

Benjamin, pienso que la alegoría está siempre en el presente. El esqueleto es siempre la muerte una vez hecha, pero la muerte es la muerte como movimiento haciéndose. Es un bello texto: *Ustedes no conocen la muerte, ustedes mismos son su muerte... ¡Ustedes son todos los muertos de ustedes mismos!* Comprenden: es con vuestra carne y no con vuestro miserable esqueleto, el que sólo aparecerá una vez que todo haya terminado, son ustedes en su presente. La muerte no es ni del pasado ni del futuro. La edad clásica, desde Epicuro, nos ha dicho que la muerte es del pasado o del futuro, y entonces, ¿de qué tienen que quejarse?

Si ustedes consideran el movimiento haciéndose, que la muerte como todas las cosas es un movimiento haciéndose, ustedes son todos sus muertos: vuestro cráneo, no la piel arrancada, no el cuero cabelludo desprendido, su cráneo, el que usted toca, el que usted golpea, esa es la muerte; y vuestro rostro, vuestro rostro es la muerte. *Lo que ustedes llaman morir es acabar de morir, y lo que ustedes llaman nacer es comenzar a morir, y lo que ustedes llaman vivir es morir viviendo. Y los huesos, es lo que la muerte deja de ustedes y lo que queda en la sepultura.* Es lo una vez hecho. Si comprenden esto, cada uno de ustedes tendría, todos los días, un espejo de la muerte en sí mismo, y ustedes verían también, al mismo tiempo, que *todas las casas están llenas de muertos, que en vuestros lugares hay tantos muertos como personas, y que ustedes no esperan la muerte sino que la acompañan y la disponen perpetuamente.* No puede decirse mejor lo que es el movimiento haciéndose, la muerte como movimiento haciéndose: ustedes no esperan la muerte, la acompañan perpetuamente. Ahora bien, el movimiento haciéndose exige una unidad. Esta unidad sólo puede recibirla del alma.

Pero ha llegado la hora: la condenación. La condenación está en el presente. ¿Por qué? Porque, una vez más, ustedes saben que el condenado no paga por un acto que ha hecho, paga por su propio presente. Lo que quiere decir que él no hereda la condenación, él la acompaña. Leibniz nos dice algo muy curioso. ¿A qué llama un condenado? Aquí me hace falta competencia, pero en mi opinión no es él quien inventa esto. ¿En que consiste la condenación de Judas? A primera vista pensamos –dice Leibniz– que es por haber vendido a Cristo. De ningún modo. Podemos concebir a alguien que ha hecho algo peor y que no está condenado. A mi manera de ver Adán no está condenado. Esto debe poder discutirse.

Podemos concebir, y seguramente algunos teólogos fueron quemados por eso, que Adán no estaba condenado. Son teólogos exagerados los que han dicho que Adán estaba condenado. Voy a decirles por qué no puede estar condenado, por qué eso es un error. Bueno, depende de cómo se defina la condenación, pero he aquí cómo la define Leibniz, siguiendo a un cierto número de teólogos: si Judas está condenado es a causa de la disposición en la cual ha muerto, a saber el odio contra Dios[12] –subentendiendo que era la disposición que él ya tenía cuando ha vendido a Cristo–. Traduzco: el condenado es aquel cuya alma es llenada, cuya amplitud del alma es efectuada por el odio de Dios, y este odio está en el presente.

Preciso de entrada porque todo esto será muy importante: estoy descubriendo que hay un mínimo absoluto de amplitud del alma. ¿Cuál es la mínima amplitud del alma concebible? La mínima amplitud es el alma del condenado. Esto tendrá consecuencias inmensas. ¿Por qué el alma del condenado presenta la mínima amplitud? Porque es llenada por el odio a Dios en el presente. ¡El odio a Dios en el presente! No hay nada más que decir eso y yo siento una especie de escalofrío. ¿Por qué digo que es la mínima amplitud del alma? Porque Dios, por definición, es el ser supremo, el ser infinito. El alma penetrada por el odio a Dios vomita todo, literalmente vomita todas las cosas, todo salvo este odio: «Yo odio a Dios». Y es el único predicado del alma del condenado. «Yo odio a Dios» es su único predicado. ¿Cómo es posible eso? Un alma condenada es una mónada, y si es una mónada expresa al mundo. Pero ustedes recuerdan quizá –vuelvo siempre a esa fórmula leibniziana sin la cual todo se derrumba– que toda mónada expresa al mundo, sí, al mundo infinito, pero expresa claramente sólo una pequeña región del mundo, su cuarto propio. O como dice Leibniz, su departamento. Cada mónada es expresión del mundo entero, pero cada uno tiene un pequeño departamento que lo distingue de los otros, a saber la región del mundo, el cuarto del mundo que expresa claramente. ¿Comprenden? Entonces el alma del condenado es una mónada, expresa el mundo entero, está bien, pero su departamento se reduce casi a cero. Es un alma con un predicado, si llamo «predicado» a los atributos o acontecimientos de la región, del departamento propio a la mónada, su región

[12] Cf. Leibniz, *Profesión de fe del filósofo*, op cit., págs. 196 y sig.

propia, su región clara. Ella no tiene otra claridad que esta horrible claridad del «¡Yo odio a Dios!».

Puedo decir entonces que es la mínima amplitud, pero por qué este odio está perpetuamente en el presente. Es precisamente porque llena la amplitud del alma.

Las almas abominables son totalmente estrechas, estrechas, estrechas... sólo incluyen esto: «Dios, yo te odio, te odio». Eso es Judas. Pero ¿por qué este odio se renueva siempre en el presente? Porque, en tanto que traduce la amplitud del alma, no cesa de rehacerse en cada instante. Mínima amplitud. Esto quiere decir que es un caso de constancia, se trata de una amplitud constante, invariable, no hay más pequeña. Y en tanto llena la amplitud del alma, da mucha alegría al condenado. El placer del condenado. Hay que concebir a los condenados felices. Salvo por algo que va a dar a confusión.... es una historia con episodios... el condenado es una especie de infamia, el condenado está infectado porque se queja –ustedes reconocerán enseguida quién ha reencontrado esta tradición–. Se queja, no para de quejarse: «¡Mis dolores, oh, el fuego! ¡No, yo no merezco esto!»... y sonríe discretamente. Experimenta placeres de los que ustedes no tienen idea. Seguramente el fuego existe, son los pequeños inconvenientes –todo esto está palabra por palabra en la *Profesión de fe*–, pero ustedes comprenden, el acto que llena adecuadamente la amplitud de su alma, este odio de Dios, define un placer fantástico, es la alegría del acto libre: «Yo odio a Dios». Y el condenado sabe muy bien que sus quejas son falsas quejas. La fórmula de Leibniz es espléndida. Apréndanla de memoria, entonces, porque además me da la razón sobre la importancia del presente. Leibniz dice: «el condenado no está eternamente condenado, no es eternamente condenado, pero es siempre condenable y se condena a cada instante»[13] Esto hay que aprenderlo de memoria. Que tengan al menos una frase de Leibniz que no sea «el mejor de los mundos posibles». En ese caso no habrán perdido el año. Y una frase que además sea más inquietante que «el mejor de los mundos posibles», pues ¿cómo es que estos condenados van a formar parte del mejor de los mundos posibles? Será una verdadera alegría

[13] Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée*, op. cit., parágrafos 269-272 y *Profesión de fe del filósofo*, op. cit., págs. 197 y 205.

descubrirlo. En cualquier caso, ustedes ven que el condenado se recondena forzosamente en el presente.

¿Qué tendría que hacer para dejar de estar condenado? Escúchenme: seguramente sufre, sufre abominablemente, pero se trata de la alegría. Se trata de la alegría porque tiene una amplitud del alma tal que es llenada completamente por el afecto del odio a Dios. De modo que es siempre condenable, pero esto significa que a cada instante podría descondenarse. De allí que Leibniz no considere en absoluto inverosímil o imposible que un condenado salga de la condenación. ¿Qué bastaría? Es muy simple, bastaría solamente que su alma deje de vomitar el mundo. Hemos visto lo que quería decir vomitar el mundo. Es no conservar en su departamento, en su región clara, más que este predicado mínimo: el odio a Dios. Bastaría que su amplitud de alma aumente un poco, por poco que sea, y de golpe estaría descondenado. Pero ¿por qué hay tan poca chance de que esto suceda, por qué en última instancia nunca lo hará? Porque está muy atado a ese estado de amplitud que es, en efecto, adecuadamente llenado por el sólo predicado «Dios, yo te odio». De modo tal que no deja de recondenarse. Siempre condenable, el condenado no deja de renovar el odio a Dios porque es eso lo que le da el mayor placer en relación a la amplitud de su alma. ¿Por qué cambiaría de amplitud?

Resuena la infame canción de Belcebú... Como los veo en forma, es preciso para deleitarlos cantarles la canción de Belcebú, que está muy bien traducida por Belaval, pero en latín es muy bella. Puedo cantárselas en latín o en francés. He aquí la canción de Belcebú: *El veneno se insinúa en los miembros y al instante la rabia se desencadena en todo el cuerpo. Es preciso que el crimen se añada al crimen. Así estamos satisfechos. No hay más que una víctima para el furibundo. El enemigo inmolado. Placer de dispersar su carne al viento y, cortada en lo vivo, desgarrada en mil pedazos, transformada en otros tantos testimonios de mi tormento, sustraerla a la trompeta misma que llama a la resurrección*[14]. He aquí lo que dice Belcebú. Y Leibniz cuenta la historia enloquecedora del eremita que había obtenido de Dios la gracia para el propio Belcebú. Dios le había dicho: «Sí, ve. Dile que la única condición es que él abjure no de lo que ha hecho, de nada en absoluto, que abjure del odio que

[14] Leibniz, *Profesión de fe del filósofo*, op. cit., pág. 210.

tiene por mí». Dicho de otra manera, que abra un poco su alma. Y el eremita dice: «¡Gracias mi Dios, está hecho, él está salvado!». Va a ver a Belcebú quien dice: «Seguramente existe una condición». Es astuto Belcebú. «No, no es nada, dice el ermitaño, es una pequeña nadería: abjura del odio que tienes por Dios». Y Belcebú hecha espuma por la boca y le dice: «¡Fuera de mi vista, pobre idiota, pobre imbécil! ¿No ves que ese es mi placer y mi razón de vivir?»[15].

Bueno, ¿quién es en otros términos el condenado? ¡Lo han reconocido! Nietzsche hará el retrato: el condenado es el hombre del resentimiento. Poco importa que sea contra Dios u otra cosa, lo que cuenta es que es el hombre del odio, de la venganza. Desde entonces comprendemos mucho mejor. Si toman todo el tema del hombre del resentimiento en Nietzsche, se comete un contrasentido cuando se piensa que es un hombre atado al pasado. El hombre del resentimiento es el hombre de la venganza, está atado a la huella presente. No deja de escarbar, exactamente como el condenado, esta huella en el presente que el pasado ha dejado en él. En otros términos, el hombre del resentimiento o de la venganza es el hombre en el presente, tal como Leibniz nos dirá que la condenación es en el presente. Es el mínimo de amplitud. ¿Qué significa entonces que los condenados son libres? El condenado podría a cada instante salir de la condenación.

Retomen el esquema. Tengo finalmente un mínimo absoluto de la amplitud del alma. ¿Entonces no va al infinito? Va al infinito, hay a pesar de todo una infinidad de grados. Pero puedo decir que el mínimo de amplitud se produce cuando el departamento de un alma –empleo aquí un vocabulario leibniziano muy riguroso: la región clara, la región iluminada, el cuarto reservado, la porción de mundo expresada claramente– se reduce únicamente al odio presente contra Dios, al odio presente hacia Dios. Desde entonces me vuelvo condenable y me condeno a cada instante, precisamente en la medida en que no dejo de efectuar esa amplitud. Pero una vez más, si incluso Belcebú diera por un movimiento en falso un poco de amplitud superior a su alma, sería inmediatamente descondenado.

He aquí lo que aprendemos de la gran *Profesión de fe del filósofo*. ¿Están bien? ¿Sin dificultades? No sé si es a causa de mi observación hace un momento, pero no dicen nada, los veo más solapados que nunca.

[15] Cf. *Ibídem*, págs. 206-211.

Para aquellos que conocen un poco, una vez dicho que he respetado completamente los textos de Leibniz: ¿no están sorprendidos por su semejanza alucinante con la concepción bergsoniana de la libertad? Mucho después Bergson consagrará a la libertad el tercer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos*[16]. Desde el principio distinguirá dos problemas –veremos que Leibniz también distingue dos problemas–.

El primer problema concierne al acto en el presente. ¿Qué es un acto libre en el presente? Veo que todo reposa sobre el siguiente tema: aquellos que niegan la libertad se hacen de los motivos una concepción grotesca. Crítica completamente similar a la de Leibniz, pero realimentada, reformada a partir de los temas propiamente bergsonianos. Todo el tema de Bergson es este: en una deliberación, cuando yo vuelvo al motivo, es evidente que ese motivo ha cambiado puesto que está la duración. Tomemos un caso simple. Dudo entre dos sentimientos contrarios: «¿la amo o la odio?». *El yo y los sentimientos que lo agitan se encuentran (...) asimilados a cosas bien definidas*... para los adversarios de la libertad, cosas bien definidas *(...) que permanecen idénticas a sí mismas durante todo el curso de la deliberación. Pero si es siempre el mismo yo el que delibera, y si los dos sentimientos contrarios que lo conmueven tampoco cambian, ¿cómo, en virtud de ese principio de causalidad que invoca el determinismo, se decidirá alguna vez el yo? La verdad es que el yo, con sólo haber experimentado el primer sentimiento, ha ya cambiado un poco cuando sobreviene el segundo: en todos los momentos de la deliberación el yo se modifica, y modifica también consecuentemente los dos sentimientos que lo agitan. Así se forma una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros, y convergen en un acto libre por una evolución natural*[17]. No podemos decirlo mejor, está casi firmado por Leibniz: una serie dinámica de estados. Hemos visto que eso era la inclusión, la inclusión de una serie dinámica de estados en el yo. ¿Me siguen? En efecto, la serie dinámica es *A*' *B*', *A*" *B*", etc. ¿Y qué dirá Bergson constantemente? Dirá que el acto libre es precisamente, es exactamente el acto que expresa el yo en tal momento de la duración. Aún más, él adjuntará por su cuenta un esquema que conjuga o

[16] Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Claudio García y Cia. Editores, Montevideo, 1944.

[17] *Ibídem*, págs. 236-237.

reúne lo que hay que criticar. Yo mostré ese esquema, es un esquema de inflexión. Muestra que la vida psíquica y los adversarios de la libertad hacen en el instante O una especie de bifurcación que no corresponde al movimiento haciéndose y que ignora todas sus leyes. ¿Qué es un acto que expresa el yo? Es muy simple, él lo define todo el tiempo y esta definición es totalmente bergsoniana: un acto que expresa el yo es un acto que recibe del alma que lo hace la unidad de un movimiento haciéndose. Unidad de un movimiento haciéndose que no hay que confundir, sobre todo, con el trazo de un movimiento ya hecho.[18]

¿Un descanso? ¿Nadie tiene un caramelo? ¡Ah, cachunde! ¡Hay que vivir peligrosamente! Eso es salud...

Bien. Les señalaba ese primer esquema de la inflexión en Bergson. Ahora les digo que si leen el conjunto del tercer capítulo de *Datos inmediatos*, verán que Bergson nos dice que hay otro problema, lo distingue muy claramente. Los adversarios de la libertad, los deterministas, no pueden hacer nada cuando se les muestra lo que es un acto en el presente. Tan astutos como son, se reagrupan siempre sobre el pasado. Y dicen que el problema es otro, es saber si, suponiendo alguien que conociera todos los antecedentes de un acto, y nada más que los antecedentes, es decir todo lo que ha pasado antes, será capaz de predecir el acto. Ven que se trata de otro problema, pues el elemento ya no es el acto en el presente sino los antecedentes pasados: ¿bastan los antecedentes pasados para determinar el acto?[19] Verán que Bergson dice insistentemente que se trata de otro problema. Pero hay que retomar todo al nivel de este problema. En Leibniz tienen exactamente lo mismo, tienen el surgimiento de este otro problema que evidentemente nos hace volver a juntarnos con Dios, puesto que es la inteligencia capaz de conocer todos los antecedentes del acto. La inteligencia capaz de conocer todos los antecedentes en una mónada es Dios. Bergson dice «una inteligencia superior»[20]. Suponiendo que una inteligencia superior, es decir

[18] *Ibídem*, págs. 243-244.
[19] Cf. *Ibídem*, pág. 245-246
[20] *Ibídem*, pág. 245.

Dios, conoce todos los antecedentes pasados, ¿es ella capaz de predecir el movimiento o el acto antes de que se haga? ¿Comprenden? Este es el nuevo problema. En la *Monadología*, por eje. .plo, se habla de leer todos los antecedentes del pasado, de leer en la mónada, de que Dios lee en la mónada todos los antecedentes pasados.[21] Suponiendo que Él conoce todos los antecedentes, ¿puede prever el acto de la mónada –es decir viajo, escribo, voy a la taberna-?

He aquí lo que dice Bergson: ¿qué quiere decir saber todo, conocer todos los antecedentes? Dios conoce todo de antemano, pero ¿qué quiere decir conocer todo de antemano? Una de dos: o bien quiere decir conocer todos los antecedentes y el acto que se sigue de ellos, o bien quiere decir no conocer más que los antecedentes. Esta segunda hipótesis nos reenvía al problema de si Dios, conociendo todos los antecedentes de un acto que opera una mónada, es capaz de preverlo. ¡No avanzamos!

Es en tanto que está en todas partes y siempre que Dios conoce a la vez los antecedentes y el acto que resultará de ellos. Pero ¿qué quiere decir «estar en todas partes y siempre»? Es muy simple, quiere decir que Él mismo pasa por todos los estados por los que pasa cada mónada. En efecto, Leibniz parece decirlo en un texto del *Discurso de metafísica*: *las mónadas, cada mónada es el producto o el resultado de una visión de Dios*[22]. Yo diría que hay un paso de Dios en cada mónada, Dios pasa por todas las mónadas. No empleo esta expresión solamente porque «pasar» es bergsoniano, sino para aproximarnos a la confrontación que se me antojaba entre esos dos grandes filósofos, Whitehead y Leibniz. Hay un texto de Whitehead donde dice: «lo que pasa en una pieza durante una hora –por ejemplo lo que pasa en este cuarto durante una hora– es un paso de la naturaleza en esa pieza»[23]. Expone este muy buen concepto, lo veremos, del paso de la naturaleza: es la naturaleza lo que pasa por esta pieza y en esta pieza. De la misma manera,

[21] Cf. Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafo 61, pág. 41 y "Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón", en Ezequiel de Olaso, *Escritos filosóficos de Leibniz*, op. cit., pág. 604.

[22] Leibniz, *Discurso de metafísica*, op. cit., parágrafo 14, pág. 81.

[23] Alfred North Whitehead, *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968. Cf. en particular págs. 62-63 y 66-69.

y creo que en un sentido muy cercano, es preciso decir que Dios pasa en cada mónada y por cada mónada. Casi diría que cada mónada incluye ese paso de Dios. Dios pasando por todos los estados de la mónada. ¿Qué significa que Dios es eterno? Significa simplemente que, en su eternidad, pasa a la vez por todos los estados de todas las mónadas. ¿Y esto qué quiere decir? Que él coincide con esta mónada. Cuando conoce todos los antecedentes pasados de la mónada, coincide con el presente de la mónada. En otros términos, él hace el presente de la mónada al mismo tiempo que ella lo hace. Ustedes me dirán que no es así, que él precede. Pero no, Leibniz es el primero en haber insistido, en todo tipo de textos, en que la eternidad no consiste ni en anticiparse ni en retrasarse. Aún más, anticiparse no tiene estrictamente ningún sentido. En este aspecto me parece que Leibniz va casi más lejos que Bergson.

Supongan el mundo y defínanlo por una sucesión de estados a, b, c, d. Puedo concebir que el mundo haya comenzado diez años más temprano o mil años más temprano, si no cambian nada en los estados, si se trata de los mismos estados, la proposición estrictamente carece de sentido. Reflexionen un instante, esto debería parecerles evidente. Pues si el tiempo debe ser definido como el orden de los estados, o como la forma de sucesión de los estados, ustedes pueden preguntarse qué hubiera pasado si el mundo comenzaba mil años antes a condición de que cambien los estados, que ustedes supongan que los estados no son los mismos. Si se trata de los mismos estados no tienen ningún medio para distinguir la cronología efectiva y la cronología que hubiera habido si el mundo comenzaba diez años o cien años más temprano. En otros términos, podrán hacerlo comenzar más temprano o no, todo es estrictamente idéntico. De modo que decir que el mundo hubiera podido comenzar más temprano es una proposición desprovista de sentido en la medida en que conserven y definan al mundo por la misma sucesión de estados, pues no tendrán ningún medio para distinguir las dos cronologías. Es evidente.

En otras palabras, todo esto quiere decir que la eternidad jamás ha consistido en preceder. Lo que es preciso decir es que Dios, en su eternidad, pasa por todos los estados de todas las mónadas, mientras que las mónadas, siguiendo el orden del tiempo, pasan sucesivamente por estados ellos mismos sucesivos. Pero esto no impide que Dios, en su eterni-

dad, no haga más que coincidir con cada mónada en el momento en que ella hace el acto en el presente.

Vuelvo a Bergson, quien dice exactamente lo mismo: ustedes distinguen a Pedro, que hace el acto, y a Pablo, la inteligencia superior que conoce todos los antecedentes y que se considera que predice el acto. De acuerdo, se considera que Pablo conoce todos los antecedentes. Ustedes advierten que en el momento en que Pedro hace el acto, Pablo necesariamente coincide con Pedro. Es decir que él no predice en absoluto el acto; coincide con Pedro y hace el acto al mismo tiempo que Pedro. Es después entonces que ustedes se dicen que él podía prever. Pero de hecho Pedro y Pablo no habrán formado más que una sola y misma persona en el momento del acto presente.[24] Y entonces Bergson va a inspirarnos otro esquema de inflexión. Lo que me interesa evidentemente es que haya dos esquemas de inflexiones, a grosso modo, para mostrar que Pedro y Pablo, es decir la mónada y Dios, coinciden necesariamente al nivel del acto a prever.



Lo que retengo respecto a todo esto es esta concepción de la libertad muy, muy rigurosa en Leibniz y el hecho de que no puede comprenderse más que a través del «tema» –si ustedes quieren– bergsoniano, pero que, una vez más, me parece absolutamente presente en Leibniz: el acto presente haciéndose, el acto presente al cual uno siempre es devuelto. Y si es verdad que la libertad está salvada no vemos muy bien cómo se salvará la moral. Sin embargo Leibniz es ante todo un filósofo moral, y aún más, es sin duda el primer filósofo en haber concebido la moralidad como progreso, ya no como conformidad con la naturaleza, sino como progreso de la razón. Es por eso que pertenece ya plenamente al siglo XVIII y que es pre-kantiano, él ya está del lado que Kant va realizar. La moral ya no está, como la del sabio antiguo, del lado de la naturaleza. Es la progresividad de la razón, la progresión de la razón.

[24] Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., págs. 246-252.

Mi problema es cómo se puede definir una tendencia hacia lo mejor con una tal concepción de la libertad. Puedo hablar de una tendencia a ganar amplitud, pero ¿de dónde viene, por qué? En efecto, el progreso de la razón existiría, yo podría definirlo, si pudiera demostrar que hay una tendencia del alma a aumentar su amplitud. Comprendan que Leibniz se encuentra frente a un extraño problema que ha sido señalado por todos los comentadores: se trata de que habiendo elegido Dios el mejor de los mundos posibles, hay una cantidad de progreso determinada. El mejor de los mundos posibles es la serie más perfecta posible, aunque ningún estado de esta serie sea él mismo perfecto. La serie más perfecta posible define un máximo, define una cantidad de progreso. Desde entonces, cómo podría progresar un alma, por ejemplo la mía, sino es bajo una horrible condición: que otras almas decaigan. Es corriente, por ejemplo en ciertos comentaristas, que señalen que Leibniz se encuentra en una especie de atolladero, puesto que el progreso posible de un alma es siempre pagado con la regresión de otras almas, en virtud de la necesidad de una cantidad determinada de progreso para el mundo elegido por Dios.

Tenemos al menos una definición de progreso: progreso si mi alma aumenta su amplitud. Pero no basta con decir eso, porque dado que mi alma expresa el mundo entero, ¿cómo es que puede aumentar? Volvemos siempre, vuelvo eternamente entonces a lo que me parece de todos modos esencial: mi alma expresa el mundo entero, pero no expresa claramente más que una pequeña parte del mundo, mi departamento. Mi departamento es limitado: mi región, mi barrio, todo lo que ustedes quieran. ¿Qué quiere decir entonces progresar? Aumentar la amplitud de mi alma no puede ser expresar más que el mundo, no puedo. En cambio, puedo aumentar mi departamento, puedo aumentar mi barrio limitado. Entonces tengo una idea más precisa de lo que significa progresar. Es aumentar la amplitud del alma, es decir aumentar la región iluminada que nos corresponde, que corresponde a cada uno de nosotros y que se distingue de la que corresponde al otro.

Bien, pero ¿qué quiere decir: «aumentar la región iluminada»? ¿Es preciso entenderlo en extensión? Sí y no. Aquí hay que ser muy concretos. Digo sí y no porque la idea de que una mónada, usted o yo, disponemos de un departamento, es decir de una región iluminada que expresamos más perfectamente que el resto, es adecuada, pero es estadística. Quiero decir que

no tenemos la misma región iluminada de niños que de adultos o de viejos, con buena salud o enfermos, fatigados o en forma. Por ejemplo, yo llegué con una vasta región iluminada y ahora tiende a devenir minúscula. Hay entonces variaciones constantes de la región iluminada. Se ve pues que «ampliar la región iluminada» puede ser llevarla al máximo posible en cada caso. Luego, no se trata de una ganancia en extensión, sino en profundidad. Se trata menos de extender la región iluminada que de profundizarla. Desarrollar su potencia, diría. Lo que en términos de la filosofía del siglo XVII quiere decir llevarla a la distinción. Era solamente clara, no era distinta, hay que llevarla a la distinción, y eso sólo puede hacerse a través del conocimiento. Así pues, todo esto da un sentido a «aumentar la amplitud de mi alma», es decir a «progresar».

Tengo aquí incluso criterios –ahora puedo volver– para dar un sentido a la tendencia hacia lo mejor. ¿Qué es lo que me hace decir que vale más trabajar que ir a la taberna? Es que ir a la taberna es un acto que corresponde a una amplitud de alma muy inferior a trabajar. Ven también hasta qué punto me sirve tener un mínimo absoluto de amplitud del alma: el condenado. Una vez más, el condenado es una pobre alma que ha reducido su departamento a un sólo predicado: «Odio a Dios». Todo esto da entonces una idea del progreso. Puedo progresar.

Ven también que hay una verdadera revolución filosófica, porque la idea de «bien», que hasta ese momento era el garante de la conformidad con la naturaleza, el garante de la moralidad concebida como conformidad con la naturaleza, es reemplazada en Leibniz por «lo mejor». Y «lo mejor» es el garante de una nueva moralidad como progresión del alma. Eso es esencial.

De acuerdo, cada uno de nosotros puede progresar por su cuenta, pero al progresar –siempre volvemos ahí– es como si diera una patada a los otros. Puesto que yo efectúo una cierta cantidad de progreso y la cantidad de progreso es fija para el mejor de los mundos posibles, será preciso que si yo hago un progreso, eso sea pagado: a primera vista, me parece que es preciso que otra alma haga una regresión. ¿Se dan cuenta? Es una especie de lucha por la existencia moral. ¿Cómo salirse de esto? Yo creo que Leibniz sale. Sólo que es extremadamente bello, y entonces muy difícil. Contrariamente a la eternidad de Dios, que pasa por todas las mónadas eternamente, es decir fuera del tiempo, las mónadas no se desarrollan fuera del tiempo, están

sometidas a su orden. ¿En qué sentido están sometidas al orden del tiempo?

Hay que volver a cosas que habíamos comenzado a ver. Se las bosquejo, pero habría que verlas una próxima vez. Es toda una puesta en escena muy teatral, por eso también muy propia del barroco, que habrá que ver de muy cerca. Mi nacimiento civil. ¿Cuál es mi acta de nacimiento civil? Es la fecha en la cual nazco como criatura supuesta razonable. Pero mi alma no nace, mi alma, ustedes lo recuerdan, estaba ahí todo el tiempo, desde el inicio del mundo. Y mi cuerpo también, mi cuerpo estaba infinitamente replegado, estaba infinitamente plegado sobre sí, infinitamente pequeño, infinitamente plegado en la simiente de Adán. Y mi alma, inseparable de ese cuerpo, sólo existía como alma sensitiva o animal. He aquí lo que dice Leibniz.

Pero entonces ¿qué es lo que me distinguía a mí, llamado a devenir en algún momento criatura razonable, de los animales, que también existían desde el inicio del mundo plegados en la simiente del gran ancestro con almas sensitivas y animales?

El texto más preciso de Leibniz está en un pequeño tratado muy bello: *Defensa de la causa de Dios por la conciliación de su justicia con sus otras perfecciones*. Ven que «la causa de Dios» no significa aquello que hace que Dios sea, sino la causa en el sentido jurídico: defender la causa de Dios. En ese texto, parágrafo 82, Leibniz nos dice: *es por esto manifiesto que nosotros no afirmamos la preexistencia de la razón*. ¡Esto es fundamental! No dice que la razón de un ser razonable está allí desde el principio, que coexiste con la simiente de Adán. Para nada dice eso, no sería razonable. Lo que dice es que si yo existo desde el inicio del mundo, es bajo la forma de un cuerpo infinitamente plegado sobre sí en la simiente de Adán, con un alma sensitiva y animal. Entonces, no afirmamos la preexistencia de la razón. *Sin embargo puede creerse que en los gérmenes preexistentes ha sido preestablecido y preparado por Dios todo lo que debía un día resultar de allí. No solamente el organismo humano sino la razón misma, bajo la forma de una suerte de acta sellada*[25] portando un efecto ulterior.

Ese texto de Leibniz me hace delirar. Ven ustedes que yo preexisto a mí mismo desde el inicio del mundo. En efecto, existo en la simiente de Adán,

[25] G. W. Leibniz, "Vindicación de la causa de Dios según su justicia conciliada con sus demás perfecciones y el conjunto de sus acciones", en Ezequiel de Olaso, *Escritos filosóficos de Leibniz*, op. cit., parágrafo 82, pág. 549.

pero como alma sensitiva o animal. Pero ¿qué es lo que distingue a las almas sensitivas o animales que están llamadas a devenir almas razonables un poco más tarde, de aquellas destinadas a permanecer animales y sensitivas, como todas las almas de gato, de perro, de bestia? El texto nos lo dice: un acta sellada. Un acta sellada en la mónada animal o sensitiva. Un acta sellada que dice: «tiene efecto ulteriormente». Un acta sellada que es simplemente un tapón o una marca, sin duda con una fecha, y que dice que en la fecha correspondiente esa alma sensitiva y animal será elevada. Se trata de la elevación. ¿Recuerdan? De ahí partíamos. Un cierto número de almas, aquellas destinadas a ser razonables, serán elevadas, llegado el momento, al piso superior. Así pues, desde el inicio Dios ha puesto un acta sellada en sus almas destinadas a la elevación al piso superior.

No es necesario buscar mucho, esto nos va a hacer avanzar. Recuérdenlo para la próxima vez, porque lo necesitaremos mucho. ¿Qué es este acta sellada? Es evidentemente una luz. ¿Qué es la razón sino una luz? Sino la mónada es toda negra. Lo hemos visto: la mónada está tapizada de negro. Sienten lo que tengo en el espíritu y a lo que tiendo –lo veremos la próxima vez–: la pintura o la arquitectura barroca. Las paredes de la mónada son negras. Dios les ha sellado un acta jurídica a las mónadas destinadas a devenir razonables, un acta sellada que tendrá efecto ulteriormente. Es decir que Dios pone allí una luz destinada a encenderse más tarde. Esto es una maravilla.

Cuando llega mi fecha de nacimiento, entonces, se trata de la hora de mi elevación al piso superior. Mi alma deviene razonable, lo que significa que la luz se enciende en la mónada negra. La mónada asciende al piso superior o la luz se enciende en la mónada, todo eso es semejante. Ven ustedes que hay un «cuando yo no había nacido», un antes de mi nacimiento. Acabamos de verlo: yo dormía en la simiente de Adán, o en la simiente de mis ancestros, dormía todo replegado sobre mí mismo, con mi pequeña luz apagada pero sellada en mi negra mónada. Esto es antes de mi nacimiento. Nazco: soy elevado al otro piso, asciendo al piso superior –recuerdan ustedes todos nuestros análisis del inicio sobre los dos pisos como definición del Barroco–, mi cuerpo se despliega, mi alma deviene razonable, la luz se enciende.

¿Y qué pasa cuando muero? Hay que continuar la serie para comprender. Cuando muero... pero escuchen, no les anuncio una buena nueva... ¡paren de reír!... cuando mueren involucionan de nuevo. No pierden vues-

tro cuerpo ni vuestra alma. Sería muy incómodo si perdieran vuestro cuerpo, estarían todos dispersos. ¿Cómo los encontraría Dios? Leibniz está muy fastidiado por eso, dice que la resurrección es muy bonita, pero es preciso que ustedes no estén dispersos. También este es un bello problema teológico. Cuando muero involuciono, es decir que redesciendo al piso inferior, al piso de abajo. En otros términos, las partes de mi cuerpo se repliegan y mi alma deja de ser razonable, vuelve a ser alma sensitiva y animal. Pero... ¡ajá!... ella lleva una nueva acta sellada. Lamento decir aquí que Leibniz no lo dice formalmente, pero con toda evidencia lo dice implícitamente. Es de tal modo evidente que no experimenta la necesidad de decirlo. Para nosotros es necesario experimentar esa necesidad. Más allá de esto, él lo dice, finalmente lo dice, evidentemente ella lleva una nueva acta sellada. Ustedes pueden preguntarme qué es esta nueva acta sellada. Es un acta jurídica, todo esto es en un sentido jurídico. El acta sellada de mi nacimiento es el acta de nacimiento. Y mi alma razonable lleva necesariamente, al morir, otra acta sellada, su acta de deceso. ¿Qué es el acta de deceso del alma razonable? ¡Escuchen!: es mi último pensamiento razonable. Es por eso que el último pensamiento es tan importante. El último pensamiento del condenado es: «¡Odio a Dios»! Por eso se condena, por su último pensamiento, el condenado lleva en su alma redevenida sensitiva y animal ese acta de deceso. Y se vuelve a dormir como todas las otras almas. Mi cuerpo se repliega, mi alma vuelve a ser lo que era antes de su nacimiento, antes de ser razonable, es decir que redeviene sensitiva o animal. Siempre tengo un cuerpo y siempre tengo un alma, pero mi cuerpo ha dejado de estar desplegado, mi alma ha dejado de ser razonable, la luz está apagada.

Último punto: llega la hora de la resurrección. En ese momento, y solamente en ese momento, todas las almas razonables, o más precisamente todas las almas que *han sido* razonables y que están adormecidas en las cenizas, etc... son vueltas a elevar, es decir que sus cuerpos se redespliegan en un cuerpo sutil, en un cuerpo glorioso o infame. Y las almas son juzgadas. Los bienaventurados y los condenados, no hay más que eso. Cada uno se despierta conforme a su última amplitud. Los condenados son aquellos que se despiertan tal como han muerto, es decir odiando a Dios. La luz se vuelve a encender, y la luz de los condenados –puesto que incluso la fórmula, la proposición «Odio a Dios», en tanto que proposición de la razón conserva un mínimo de luz– ocupa la

región clara de la mónada correspondiente. Todas las luces se vuelven a encender. Hay que concebir la resurrección como algo muy alegre: todas las pequeñas luces que se vuelven a encender. Todas las almas redevienen razonables, y cada una tendrá lo debido según el orden del tiempo, es decir según la vida que ha llevado cuando era razonable. ¿Comprenden?

Retomaré este punto la próxima vez, pero les doy ahora mismo la respuesta. No hay lugar para decir que si yo hago un progreso, es en detrimento de los otros. Eso sería terrible. Los comentadores no tienen razón cuando dicen que Leibniz no sale de ese problema, ya que afortunadamente están los condenados. Me parece que decir que mi progreso se hace necesariamente en detrimento de los otros no vale más que para los condenados. Es por eso que todos pueden progresar, a excepción de los condenados. ¿Qué hacen los condenados? Es aquí que ellos caerán en su propia trampa. Afortunadamente van a dejar de reír como taradas. Los condenados reducen al máximo la amplitud de su alma, reducen su departamento a nada, a excepción del «yo odio a Dios». Ustedes ven esta enorme reducción de amplitud. Desde luego, no se trata en absoluto de que nos den un ejemplo negativo, sino que renuncian a la amplitud que habrían podido tener normalmente como seres razonables. Renuncian a su propia amplitud, renuncian voluntariamente en virtud de su diablura. Desde entonces vuelven posible cantidades de progreso infinito utilizables por otros. Y sin duda es este su verdadero castigo. No son las llamas del infierno. Su verdadero castigo es servir al mejoramiento de los otros. Una vez más, no porque darían un ejemplo negativo que aterrorizaría a todo el mundo, sino porque funcionan un poco como una entropía negativa, es decir descargan en el mundo cantidades de progreso posibles. ¿Qué son las cantidades de progreso posibles? Son las cantidades de claridad a las cuales ellos mismos han renunciado y que les correspondían de derecho en tanto que seres racionales.

Me parece que es a este nivel que el progreso deviene posible. ¿Por qué todas las almas pueden progresar sin agotar la cantidad de progreso? Porque están los condenados que se han retirado voluntariamente, que se han retirado libremente de la progresión general y que, desde entonces, han vuelto posible la progresión para los otros. De modo que los condenados juegan un verdadero papel físico, como se habla en física de los demonios:

los demonios de Maxwell[26]. Hay una especie de rol físico de los condenados que consiste en volver posible el progreso. Entonces, ustedes comprenden: para un demonio, para Belcebú, volver posible el progreso es la cosa más triste del mundo.

Quisiera que ustedes reflexionen sobre esto. Volveremos un poco sobre esta cuestión del progreso. ¿Sienten que ha llegado el momento de ver de más cerca qué concepción de la luz hay debajo de esto?

[26] El Demonio de Maxwell es el nombre de una criatura imaginaria ideada en 1867 por el físico escocés James Clerk Maxwell como parte de un experimento mental diseñado para ilustrar la Segunda Ley de la Termodinámica. Esta ley prohíbe que entre dos cuerpos a diferente temperatura se pueda transmitir el calor del cuerpo frío al cuerpo caliente. La Segunda Ley también se expresa comúnmente afirmando: «*En un sistema aislado la Entropía nunca decrece*». En la primera formulación el demonio de Maxwell sería una criatura capaz de actuar a nivel molecular seleccionando moléculas calientes y moléculas frías separándolas. El nombre «Demonio» proviene aparentemente de un juego de cartas solitario conocido en Gran Bretaña en el que se debían ordenar cartas rojas y blancas análogas a moléculas calientes y frías.

Clase X.
El Gran Diádoco
Whitehead y el acontecimiento

10 de Marzo de 1987

Había comenzado una especie de visión de conjunto o de conclusión concerniente a la trasformación que Leibniz hacía sufrir a la noción de sustancia. Si les parece bien, dejamos eso de lado y lo retomaré más tarde, sobre todo porque apenas había comenzado. Preciso dejarlo porque, como les había anunciado, necesito ayuda, esta vez no sobre matemática, sino sobre ciertos problemas de física, y como Isabelle Stengers[1] está hoy aquí y no estará en las siguientes semanas, es preciso que aproveche su presencia. Quiero aprovecharla por dos razones: por un lado, porque se trata de problemas que conciernen estrechamente a Leibniz y ella lo conoce, y por otro, porque se trata de problemas que conciernen igualmente a ese autor respecto del cual les he anticipado desde el inicio del año que quiero hablarles: Whitehead. Pueden considerar entonces que nuestra sesión de hoy se inser-

[1] Filósofa belga nacida en 1949. Ha escrito junto a Ilya Prigogine varios libros entre ellos *La nueva alianza* (1979) y *Entre el tiempo y la eternidad* (1988). Últimamente ha publicado *Penser avec Whitehead* (2002) y *La Sorcellerie capitaliste*, con P. Pignarre (2005).

ta plenamente en esta búsqueda sobre Leibniz, pero se apoya sobre este filósofo, Whitehead, y sus relaciones con Leibniz.

En la escuela neoplatónica había un jefe de escuela que obviamente sucedía al jefe de escuela precedente. Los griegos tenían una bella palabra para designar al jefe sucesor: el diádoco. Si imaginamos una escuela leibniziana, Whitehead es el gran diádoco, aunque al mismo tiempo renueva todo. De allí mis ganas.

¿Y por qué tengo tantas ganas de hablar de este autor cuyas fechas son relativamente antiguas (1861-1947)? Es porque forma parte de esos autores, de esos muy grandes filósofos que han sido sofocados, como asesinados. ¿Asesinado? ¿Qué quiere decir? De cierta manera, en lo que hace al problema de los pensadores hay dos peligros. Por un lado están todos los Stalin, todos los Hitler que ustedes quieran, frente a los cuales los pensadores no tienen más que dos posibilidades: resistir o exilarse. Pero a veces, al interior del pensamiento, ocurre otra cosa. Se trata de extrañas doctrinas, de escuelas de pensamiento que de tiempo en tiempo sobrevienen, que se instalan, que adquieren un verdadero poder allí donde hay poder en este dominio, es decir en las universidades, y que establecen una suerte de tribunal, un tribunal intelectual de un tipo especial. Y detrás de ellos, o bajo ellos, ya nada se impulsa.

Habría que detener los grabadores porque mi palabra está libre. No escribiré jamás lo que ahora digo, me encantará luego poder decir: «Yo jamás he dicho eso». Acuso a la filosofía analítica inglesa de haber destruido totalmente lo que era rico en el pensamiento, y acuso a Wittgenstein de haber asesinado a Whitehead, de haber reducido a Russell, su maestro, a una suerte de ensayista que ya no osa hablar de lógica. Todo eso fue terrible y todavía dura. Francia ha estado a salvo, pero tenemos nuestros filósofos analíticos. Francia ha estado a salvo pues ha sido reservada para otras experiencias todavía peores. Sólo se trata de decirles que todo esto anda mal.

Verdaderamente, nada muere de muerte natural en el dominio del pensamiento. Este pensamiento inglés y americano de antes de la última guerra era extraordinariamente rico. Autores que nos hemos hecho el hábito de tratar como si fueran un poco débiles. Pienso en William James[2]. William James es

[2] William James (1842-1910). Filósofo y psicólogo estadounidense. Su primer libro, *Principios de Psicología* (1890), le convirtió en uno de los pensadores más

un genio apabullante, es en filosofía exactamente lo que su hermano era en la novela. Para aquellos que buscan un tema de tesis, yo me aflijo frente al hecho de que no haya habido –que yo conozca– un estudio serio sobre los dos hermanos James y sus relaciones. Después está Whitehead, y había otro, un australiano, el único gran, gran filósofo australiano, Alexander[3].

Whitehead es leído por un puñado de aficionados y otro puñado de especialistas... después de todo Bergson también... no puede decirse que eso sea muy grave. Whitehead es un matemático de formación y en 1903 escribe con Russell los *Principiae mathematicae*[4], que están en la base del formalismo moderno y de la lógica moderna. Son los *Principiae mathematicae* los que engendraron a Wittgenstein. Es un proceso dramático frecuente. Bueno, poco importa. Creo que Whitehead es inglés, pero me equivoco siempre, y además después se instala en América hacia 1920-23. Así pues, *Principiae mathematicae* con Russell, gran libro de lógica; *El concepto de Naturaleza*[5], no traducido al francés, 1920; *La ciencia y el mundo moderno*[6], uno de los raros libros de Whitehead traducido al francés, muy bello, muy, muy bello, es un libro importante, 1926, supongo que debe ser inhallable; su gran libro, 1929, *Proceso y Realidad*[7]; 1933, *Aventura de las ideas*[8].

influyentes de su tiempo. Aplicó sus métodos empíricos de investigación a temas religiosos y filosóficos. Escribió también *La Voluntad de creer y otros ensayos sobre filosofía popular* (1897), *La inmortalidad humana* (1898), *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejas formas de pensar* (1907), *Ensayos sobre empirismo radical* (1912).

[3] Samuel Alexander (1859–1938) Filósofo australiano. Fue uno de los pocos filósofos del siglo XX que desarrolla un sistema metafísico global, cuyos principios básicos están expresados en su obra principal, *Espacio, tiempo y deidad* (1920). Espacio-tiempo es el sistema cósmico a partir del cual diferentes categorías de existencia evolucionan en series infinitas. Las primarias son materia, vida y pensamiento. Pensaba que el orden cósmico tendía hacia un fin, que él denominaba deidad. También estuvo interesado en la estética, con la que está relacionada *Lo bello y otras formas de valor* (1933).

[4] Alfred North Whitehead y Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, Paraninfo, Madrid, 1981.

[5] Whitehead, *El concepto de naturaleza*, op. cit.

[6] Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Bs. As., 1949.

[7] Whitehead, *Proceso y realidad*, op. cit.

[8] Whitehead, *Aventura de las ideas*, José Janés, Barcelona, 1947.

Mi objetivo es doble. Quisiera que sientan la grandeza de este pensamiento por sí mismo y al mismo tiempo el lazo que tiene con Leibniz y, desde entonces, cómo Whitehead arriesga aportarnos una iluminación fundamental sobre Leibniz. Para Whitehead el conocimiento de Leibniz no plantea ningún problema, está impregnado de Leibniz. Y como Leibniz, resulta ser matemático, filósofo y físico.

Toda filosofía pretende como poner algo en cuestión. ¿Qué es lo que Whitehead pone en cuestión? El problema de lo que él llama «el esquema categorial». ¿Qué es el esquema categorial? Nos dice, a grosso modo, que el esquema categorial del pensamiento clásico es: sujeto-atributo, sustancia-atributo. Ahora bien, no se trata tanto de la sustancia, lo importante no es preguntarse si las cosas son sustancias. Ustedes pueden concebir la sustancia de tal o tal manera, pero la verdadera pregunta es: ¿en qué sentido el atributo? Precisamente, ¿debe la sustancia ser pensada en función de un atributo o debe ser pensada en función de otra cosa? En otros términos, si la sustancia es el sujeto de un predicado, o de predicados, de predicados múltiples, ¿es el predicado reducible a un atributo, a un atributo del tipo «el cielo es azul»?

Ustedes me dirán que no es un problema fundamentalmente nuevo, pero es de cierto modo nuevo el grito de Whitehead, grito que resuena en toda su obra: «No, el predicado es irreducible a todo atributo». Y ¿por qué? Porque el predicado es acontecimiento. La noción fundamental va a ser la de acontecimiento. Ahora bien, pienso que es por tercera vez en la historia de la filosofía que ese grito resuena. Y sin duda, cada vez resuena de una manera nueva: ¡Todo es acontecimiento! Ustedes me dirán: «No, no todo es acontecimiento, puesto que el acontecimiento es el predicado». Por el momento decimos que «todo es acontecimiento» puesto que el sujeto es una aventura que sólo surge en el acontecimiento. ¿Hay un sujeto cuyo nacimiento no sea acontecimiento? ¡Todo es acontecimiento!

Voy a intentar decirlo rápidamente. Aquello ha resonado una primera vez con los estoicos. Ellos se oponían a Aristóteles precisamente en la empresa aristotélica de definir la sustancia por el atributo, y se reclamaban de aquello que habría que llamar un «manierismo», puesto que a la noción de atributo oponían la de «manera de ser»: el ser cómo, el cómo ser. El atributo es aquello que la cosa es, pero el cómo de la cosa, la manera de ser,

eso es completamente distinto. Los estoicos harán la primera gran teoría del acontecimiento.

Sin duda hubo una continuación en los lógicos de la Edad Media, podría encontrarse la continuación de las tradiciones estoicas, pero hubo que esperar largo tiempo, mucho tiempo para que, por segunda vez, el grito, esta especie de grito resonara de nuevo: ¡Todo es acontecimiento! Esto es lo que he intentado demostrar desde el inicio: se trata de Leibniz. Digo que el resultado de nuestras investigaciones precedentes es que no hay peor error, no hay peor contrasentido sobre Leibniz que comprender la inclusión del predicado en el sujeto como si el predicado fuera un atributo. Lejos de que el predicado sea un atributo, el predicado para él es relación o, como dice con todas las letras en *Discurso de metafísica*: «acontecimiento», *predicado o acontecimiento*[9]. No podríamos decirlo mejor: «o»; está dicho en el *Discurso de metafísica*.

De allí que me parezca particularmente estúpido preguntar cómo Leibiniz puede dar cuenta de las relaciones, una vez dicho que él pone el predicado en el sujeto. No sólo da cuenta de las relaciones, sino que no le cuesta ningún esfuerzo hacerlo por la simple razón de que lo que llama predicado es la relación, es el acontecimiento.

Hemos comenzado ya a ver un poco cómo él daba cuenta de la relación, pero dejamos eso de lado. Hay lugar para pensar que una teoría de las relaciones no le traerá tanto problema. Eso no comporta un problema más que desde el punto de vista de un falso Leibniz en que el lector creería que el predicado es un atributo. En ese momento uno se preguntaría, en efecto, ¿cómo es que una relación puede estar incluida en el sujeto? Pero si lo que está incluido en el sujeto son los acontecimientos, y por definición, como él lo dice muy bien, los acontecimientos son relaciones en la existencia –y aquí hay que tomar en serio la palabra relación–, entonces todo es acontecimiento, al menos todos los predicados son acontecimientos.

Y he aquí que por tercera vez el grito resuena con Whitehead: ¡Todo es acontecimiento!

Todo es acontecimiento, sí, comprendida la gran pirámide[10], dice Whitehead. Aún desde el punto de vista del estilo es muy leibniziano.

[9] Leibniz, *Discurso de metafísica*, op. cit., parágrafo 14, pág. 82.
[10] Whitehead, *El concepto de naturaleza*, op. cit., págs. 91-92.

Generalmente se considera que un acontecimiento es una categoría de cosas muy especiales. Por ejemplo, salgo a la calle y me atropella el autobús. Eso es un acontecimiento. Pero no la gran pirámide. En rigor, diría: «Ah, sí, la construcción de la gran pirámide es un acontecimiento, pero ella misma no lo es». Una silla no es un acontecimiento, es una cosa. Whitehead dice que la silla es un acontecimiento, no solamente su fabricación. La gran pirámide es un acontecimiento. Esto es muy importante para comprender el hecho de que sea posible la expresión «Todo es acontecimiento». ¿En qué puede la gran pirámide ser acontecimiento?

Salto a Leibniz –y quisiera saltar perpetuamente de uno al otro–. Partíamos de ciertas determinaciones vinculadas a Adán. Estaba en un jardín y pecaba, cometía un pecado. Pecar es evidentemente un acontecimiento, forma parte de lo que todo el mundo llama un acontecimiento. Pero el jardín mismo es igualmente un acontecimiento. Una flor es un acontecimiento. ¿Quiere decir que lo es en tanto que crece, en tanto que surge? Pero la flor no cesa de surgir, no cesa de crecer. O cuando ha terminado de crecer, no cesa de marchitarse. Es de la misma flor, y a cada instante de su duración, que debo decir: «Es un acontecimiento». ¿Y la silla? La silla es un acontecimiento, no sólo su fabricación.

¿En qué la gran pirámide es un acontecimiento? Lo es en tanto que dura. En tanto que la pirámide dura, por ejemplo, cinco minutos, es un acontecimiento. En tanto que dura otros cinco minutos es otro acontecimiento. Puedo reunir los dos acontecimientos diciendo que dura diez minutos. Toda cosa, dirá Whitehead, es paso de la naturaleza[11]. En inglés es *passage of nature*, paso de naturaleza. Corrijamos un poco para encontrar a Leibniz: «Toda cosa es paso de Dios». Es estrictamente igual.

Toda cosa es paso de naturaleza. La gran pirámide es un acontecimiento, es incluso una multiplicidad infinita de acontecimientos. ¿En qué consiste el acontecimiento? Estrictamente hablando toda cosa es una danza de electrones, o bien es una variación de un campo electromagnético. He aquí que ponemos un pie muy prudente en la física. Por ejemplo, en el acontecimiento que es la vida de naturaleza en la gran pirámide, ayer y hoy, es

[11] Cf. *ibídem.*, págs 66-69.

preciso quizás presentir que no hay una única gran pirámide, sino que hay quizás dos. Esto es lo que él dice en el texto.

Pero no vayamos tan rápido. Por el momento es así: no hay cosas, sólo hay acontecimientos, todo es acontecimiento; un acontecimiento es el soporte de una infinidad de procesos, procesos de subjetivación, procesos de individuación, de racionalización, de todo lo que quieran. Van a nacer sujetos, van a dibujarse racionalidades, individualidades, pero todo en los acontecimientos.

Todo es acontecimiento, pero hará falta una clasificación de los acontecimientos. Por ejemplo –y suponiendo que sé qué es un sujeto–, ¿hay una diferencia de naturaleza entre los acontecimientos que un sujeto sufre y los que promueve? ¿Qué quiere decir «hacer acontecimiento»? ¿Cómo habría que plantear el problema de la libertad en términos de acontecimientos?

Quisiera hacerles sentir lo que esta filosofía tiene a la vez de muy familiar y de muy extraño para nosotros. La filosofía debe crear tales modos de pensamiento. Es por otra parte el título de uno de los libros de Whitehead: *Modos de Pensamiento*[12].

Si resumo, les digo que tengan en cuenta tres coordenadas: las ocasiones actuales definidas por las conjunciones, las prehensiones y los objetos eternos. Por ejemplo, si yo puedo identificar la gran pirámide a través de dos pasos de naturaleza diciendo que es la misma pirámide, que es la gran pirámide, es únicamente gracias a un objeto eterno. A la ocasión actual corresponden los conceptos de conjunción, concrescencia, creatividad. A las prehensiones corresponden elementos, componentes que aún no hemos visto. A los objetos eternos corresponden sus diferentes tipos. Por ejemplo, hay objetos eternos sensibles y hay objetos eternos conceptuales... no, está mal lo que acabo de decir... hay objetos eternos que remiten a cualidades sensibles y otros que remiten a conceptos científicos. Todo esto era relativamente fácil, pero tenemos tres problemas, y es allí donde necesito tanto a Isabelle.

Primer problema. Partimos de las conjunciones, es decir de las ocasiones actuales, nos hemos dado ya acontecimientos y un mundo de acontecimientos. ¿Puede hacerse la génesis del acontecimiento? ¿Cómo se llega a conjunciones? ¿Están dadas, así tal cual? Que haya conjunciones en el

[12] Whitehead, *Modos de pensamiento*, Losada, Bs. As., 1944

mundo no va de suyo. ¿Qué es lo que va a explicar que haya conjunciones en el mundo? Para mí, no sé lo que dirá Isabelle, es el problema fundamental de la filosofía de Whitehead. Si se resuelve ese problema, no es que todo el resto se vuelve obvio, pero funciona satisfactoriamente. Es ciertamente el problema más difícil y el lugar en que Whitehead es físico y matemático. Hay necesidad de toda una físico-matemática para dar cuenta de la formación de las conjunciones, es decir de la formación de las ocasiones actuales. ¿Por qué? Siéntanlo: partimos de una distribución aleatoria del tipo distribución aleatoria de electrones o variación de un campo electro-magnético, ¿cómo se forman las conjunciones en un mundo así? Si no se tiene una respuesta precisa a esto, se habrá fracasado. Nos hace falta una respuesta precisa a esta pregunta.

La segunda pregunta será: ¿de qué está hecha una prehensión, cuáles son sus elementos? Y si es cierto que la ocasión actual es una conjunción, en el vocabulario de Whitehead debe decirse –olvidé precisarlo– que un conjunto de prehensiones es un «*nexus*». Segundo problema, entonces, los componentes de las prehensiones.

Tercer problema: los modos de objetos eternos

El más difícil para mí es esta génesis previa: ¿cómo se llega a conjunciones, por qué hay conjunciones? ¿Hay una razón de las conjunciones, razón que sólo puede ser matemática y física? Quisiera ya la visión de Isabelle. ¿Cómo ves esto?

Isabelle Stengers: Intervención inaudible[13].

Deleuze: Es muy interesante. No se trata en absoluto de discutir. Lo que me asombra –y es lo propio de todos los grandes pensadores– es que aquello que parece interesar muy particularmente a Isabelle Stengers en Whitehead, no es lo que más me interesa a mí. No hay lugar para decir quién tiene razón o quién se equivoca. Este será mi turno para plantear preguntas a Isabelle porque estoy seguro de que ella tiene los medios para contestarlas sin abandonar para nada su punto de vista.

[13] Decidimos dejar la indicación de las intervenciones inaudibles de Isabelle Stengers por la importancia que Deleuze les da en el desarrollo de la clase.

Ella nos ha dicho exactamente lo que sigue. Es verdad que al principio de su obra, por ejemplo en el *Concepto de naturaleza*, Whitehead todavía piensa posible hacer una génesis de la ocasión actual, es decir una génesis de las conjunciones. Y de acuerdo, me dice, en ese momento él piensa que sólo una física matemática puede darnos la clave de esa génesis. Pero después, dice Isabelle, habría tenido el sentimiento de que –y él se aferraba enormemente a esta idea– toda conjunción es nueva, es incluso novedad, es novedad en su esencia. No hay ocasión actual que no sea nueva, no es el efecto de ocasiones actuales precedentes, no hay determinismo. Una ocasión actual es activa, es prehensión, es decir prehendiente. Y bien, como una ocasión actual no puede ser deducida de otra cosa que sí misma, Isabelle piensa que Whitehead estaría menos interesado en su génesis, o que habría renunciado a ella para tomar el problema al nivel de una finalidad y de una concepción muy particular de Dios quien, finalmente, opera a nivel de las ocasiones actuales.

Yo pienso, ya se verá, que la génesis de las conjunciones o de las ocasiones actuales, génesis físico-matemática, es algo a lo que Whitehead no renunciará, a condición de que esa génesis respete plenamente la exigencia reclamada por Isabelle: no debe ser una génesis tal que la ocasión actual derive, proceda o resulte de sus componentes genéticos. Debe ser una génesis que dé cuenta de esto: que la única ley de la ocasión actual es ser siempre una novedad en relación a sus propios componentes.

Es precisamente esta génesis de la novedad lo que es esencial, génesis de la novedad en tanto tal, es decir que no implica ninguna reducción de lo nuevo a lo viejo; es esta génesis misma lo que Whitehead hará –porque sabe mucho de matemática y de física– en condiciones que hacen de su filosofía una de las raras filosofías –a mi modo de ver, junto a la de Bergson– que han operado un lazo fundamental con la ciencia moderna. Sería preciso preguntarle a cada instante a Isabelle si esto funciona o no.

Estamos en el problema de la génesis de las ocasiones o la génesis de las conjunciones. Una conjunción es cualquier cosa nueva del tipo: «Esta tarde hay concierto». Es algo nuevo: «Ah, ¿sabés? Hay un fulano que da un concierto esta tarde». Es una novedad y no la engendrarán ustedes, no resulta, no es el efecto de una causa, una génesis no es causal. ¿Y entonces qué es? ¿De qué parte? A cada una de mis frases añado un signo de interrogación. Lo digo en inglés: parte del *many* –disculparán mi acento, jamás

sabré pronunciarlo–. Yo diría que parte de lo múltiple, pero de una multiplicidad pura y aleatoria. Él le da un nombre en *Proceso y realidad*: es el puro estado de la *diversidad disyuntiva*[14]. Él se da una diversidad disyuntiva cualquiera. La palabra «disyuntivo» es muy importante puesto que se parte de lo opuesto a la conjunción.

¿Qué es la diversidad disyuntiva? No sé, lo veremos. Lo que me importa es que, en cada uno de esos estadios, hay una especie de ajuste con Leibniz que es sorprendente. De modo que todo esto es una lectura prodigiosa de Leibniz, al tiempo que nos hace surgir un nuevo Leibniz. Es una nueva ocasión actual. Sorprendente. Así parte, del *many*, multiplicidad aleatoria definida por la diversidad disyuntiva. ¿Me concedes esto, Isabelle?

Segundo estadio, será la primera etapa de la génesis. Nos va a mostrar que a partir de ese estado de diversidad disyuntiva se produce algo absolutamente nuevo. Primera etapa de la novedad: se dibujan en esta diversidad disyuntiva series infinitas sin límite, que no tienden hacia un límite. Este estadio es la divisibilidad infinita. La diversidad disyuntiva –se verá cómo y por qué, las preguntas abundan en lo que digo– está sometida a un proceso de divisibilidad infinito que organiza series infinitas sin límite.

Entonces, ¿qué son esas series sin límite, no limitadas, esas series infinitas sin límites? Comienzo a responder diciendo que ese primer estadio reposa sobre un análisis de la vibración. Finalmente, en el fondo del acontecimiento hay vibraciones, en el fondo de los acontecimientos actuales hay vibraciones. El primer estadio era el *many*, vibraciones no importa cómo, vibraciones aleatorias.

Para quienes conocen Bergson, quizá recuerden el espléndido final de *Materia y Memoria*: el fondo de la materia es vibración y vibración de vibraciones.[15] La correspondencia con Bergson se revela a todo tipo de niveles, son filosofías muy próximas. Todo es vibración.

¿Por qué la vibración pone ya ese principio de orden? Porque toda vibración tiene sub-múltiplos y se extiende sobre sus sub-múltiplos. La propiedad de la vibración es extenderse sobre sus sub-múltiplos. Aquí no hablo

[14] Whitehead, *Proceso y realidad*, op. cit., pág 40.

[15] Henri Bergson, *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Bs. As., 2006. Cf. Cap. IV, págs 209-213.

de verdad científicamente, es sólo para que localicen algunas cosas en su cabeza. Eso tiene un nombre célebre en todos los dominios: son armónicos. Aquí tampoco tengo necesidad de subrayar el guiño a Leibniz. Todo esto es muy importante para vuestro porvenir. Un color es una vibración, un sonido es una vibración, y en tanto tal, todo sonido tiene armónicos, todo color tiene armónicos.

Mi hipótesis es esta: he aquí una vibración que surge, que se forma en el *many*, y desde ese momento la diversidad disyuntiva comienza a organizarse en series infinitas sin límite. Hay que suponer que cada vibración tiene sub-múltiplos, tiene armónicos al infinito, en el puro cosmos. El cosmos era el *many*, es decir el caos. Era el caos-cosmos.

¿Pero cómo surge la vibración en el *many*? Habrá que responder o entonces todo se derrumba. Si todo se derrumba diremos: estuvimos engañados, Whitehead no es un gran filósofo. Ahora bien, evidentemente Whitehead es un gran filósofo, un filósofo genial.

Tercer estadio. Toda vibración infinitamente divisible tiene ciertos caracteres, sean concernientes a la naturaleza de la vibración considerada –caracteres intrínsecos–, sean incluso concernientes a sus relaciones con otras vibraciones –caracteres extrínsecos–. Yo diría que una vibración sonora tiene caracteres que son la duración, la altura, la intensidad, el timbre. El color tiene caracteres, intrínsecos y extrínsecos, que son el matiz, la saturación, el valor. Son las tres grandes dimensiones del color, pero está abierto, siempre se podrá encontrar una nueva. Durante mucho tiempo se han tenido en cuenta esas tres variables del color. Es desde fines del siglo XIX que se tiende cada vez más a añadirle la extensión para definir luego una nueva variable muy interesante, que depende por otra parte de la extensión y del valor, y que llamamos el peso del color.

Son esos caracteres, o más bien, como dice Whitehead, las cantidades, las expresiones cuantitativas capaces de medir esos caracteres, las que entran en series que convergen hacia límites. Ustedes recuerdan que la serie vibratoria, las series vibratorias, no son convergentes y no tienen límite. Es el primer estadio de la génesis. Segundo estadio de la génesis: las series de caracteres intrínsecos y extrínsecos convergen hacia límites. Esta vez sí tenemos una idea de series convergentes. Los timbres van a formar una serie convergente; las intensidades van a formar una serie convergente; las alturas, los matices,

van a formar series convergentes; etc. Es bello, es de una belleza muy, muy grande. Y además está tan llena de ciencia... es una manera muy moderna. Y sin embargo es muy simple.

Así pues, primer estadio: el *many* o la diversidad disyuntiva; segundo estadio: la organización de series infinitas sin límite con las vibraciones y los sub-múltiplos de vibraciones; tercer estadio: formación de series convergentes hacia límites.

Todo está listo para el cuarto estadio: la ocasión actual es la conjunción. La conjunción viene después de la convergencia, es una reunión de al menos dos series convergentes. Han engendrado la ocasión actual, pero eso no impide que ella, que es una conjunción, sea radicalmente nueva en relación a las series genéticas que la engendran, por lo menos en relación a las dos series convergentes. Es completamente nueva.

Entonces, y en quinto lugar: ¿de qué está hecha la ocasión actual? No hay que confundir los elementos de la ocasión actual con las condiciones de la ocasión actual, con sus –diría yo– requisitos. Los requisitos de la ocasión actual, o conjunción, son: la diversidad disyuntiva, las series vibratorias infinitas sin límite, las series convergentes. Tienen entonces cuatro términos: 1) el *many*; 2) las series infinitas sin límite; 3) la convergencia de las series –evidentemente no son las mismas series las que devienen convergentes, son nuevas series-; 4) la conjunción de series que da la ocasión actual.

En quinto lugar, entonces: ¿cuáles van a ser los elementos –y ya no los requisitos– de la ocasión actual? Es decir, ¿de qué está hecha una ocasión actual? Respuesta: está hecha de prehensiones. ¿Pero de qué está hecha una prehensión, cuáles son, ya no las condiciones requeridas, sino sus elementos componentes?

Ahora bien, ¿qué es lo que me importa de esto? Es el hecho de que como esquema es muy claro. Sientan que esto remite a todo tipo de cosas en matemática y en física. Es a gusto de cada uno, no tienen estrictamente necesidad de saber nada para comprender, o al menos para sentir. En cuanto al *feeling*, como le dice Whitehead, ustedes incluso pueden ver formarse ese mundo. El *many* es una especie de sopa, es la gran sopa, es lo que los cosmólogos llaman la sopa prebiótica, los miembros disyuntos, es lo que ya Empédocles llamaba los *membrae disjunctae*. ¡Esto va tan bien con todo lo que hay de importante en filosofía! Es el río que arrastra los *membrae*

disjunctae, los miembros dispersos –un brazo, luego una nariz–, es el caos. Pero es necesario suponer que no es una nariz, es un electrón de nariz. Y he aquí que en esta sopa se dibujan series sin límite y sin convergencia. ¡Es tan cercano a Leibniz! Por otra parte cada una de estas series sin límite y sin convergencia tiene un carácter, y los caracteres de serie entran en series convergentes. Cuando esto ocurre se producen conjunciones, como grumos en vuestra sopa. ¡Es una ocasión actual precipitada sobre un grumo! Y ustedes advierten que vuestro grumo está compuesto de prehensiones.

Bien, ¿está claro? ¡Si no vuelvo a empezar todo! Insisto en esto: a mi modo de ver una tal génesis escapa al peligro que señalaba Isabelle porque la ocasión actual no es en absoluto presentada como el resultado pasivo, hay a cada instante actividad y retro-actividad. Las series convergentes reaccionan sobre las series infinitas sin convergencia, las conjunciones reaccionan sobre las series convergentes. En cada nivel hay emergencia de un nuevo tipo de actividad. La serie es una actividad, la convergencia de las series es otra actividad, la conjunción es otra actividad, etc.

Isabelle, ¿ya conocías a Whitehead cuando escribiste *Estados y procesos*[16]? ¡Sí! Isabelle me concedió el estadio del *many* o de la diversidad disyuntiva. Pasamos al segundo estadio. Mi pregunta es muy simple. No sabemos bien qué ha pasado en la diversidad disyuntiva, pero se dan vibraciones, hay formación de vibraciones. Habrá que decir de dónde vienen esas vibraciones, pero en esto me siento bastante seguro de mí, sobre ese punto tengo menos necesidad de Isabelle. ¿Puedo decir que esas vibraciones forman series infinitas que no convergen hacia ningún límite, y que es el caso de una vibración en relación a sus armónicos, supuesta una infinidad de armónicos en el cosmos? ¿Puedo decir eso o es una proposición físicamente estúpida?

Isabelle Stengers: Inaudible.

[16] Tesis de doctorado en filosofía de las ciencias, bajo la dirección de I. Prigogine, presentada en 1984 bajo el título «Estados y procesos. Algunos aspectos de la transformación conceptual de la física en sus relaciones con el problema del fenómeno químico»

Deleuze: Insisto sobre el siguiente punto porque este es un género de filosofía que está en conexión con la ciencia moderna. Retomo el ejemplo de Bergson. Hay que ser profundamente débil para decir que él hace una metafísica de la duración y liquida la ciencia. La idea de Bergson es que la ciencia moderna nos da y nos aporta una nueva concepción del tiempo, el tiempo científico. El tiempo científico moderno, que comienza en la física hacia el fin del siglo XVI, puede definirse científicamente así: es la consideración del tiempo en un instante cualquiera, en el instante *t*. La ciencia moderna define el tiempo con relación al instante cualquiera. ¿Por qué esto es moderno? Porque la ciencia antigua definía el tiempo en función de momentos privilegiados.

La idea de Bergson es muy simple, es muy bella. ¿Qué hizo Galileo? Lo que hizo Galileo ¿Qué pretende hacer Bergson? Bergson dice que la antigua metafísica era el correlato de la ciencia antigua. Bergson nos dice: «Lo que ustedes llaman metafísica es la metafísica antigua». ¿En qué sentido? Estaba perfectamente adaptada a la ciencia antigua, e inversamente, la ciencia antigua estaba adaptada a su metafísica. Física, metafísica, hay que conservar estos excelentes términos. Aristóteles hace la física del movimiento y la metafísica que corresponde a esta física del movimiento. Inversamente, esa física del movimiento corresponde a la metafísica de Aristóteles.

Hoy hay una serie de cretinos que han pensado que porque la ciencia había evolucionado podía prescindir de metafísica. Bergson dice que eso es completamente idiota. En efecto, la ciencia ha evolucionado suficientemente –no es que Aristóteles haya envejecido, eso no tiene sentido en absoluto– y necesita, incluso gracias a Aristóteles, retomar la metafísica desde cero. Hay que hacer una metafísica que sea el correlato de la ciencia moderna, exactamente como la ciencia moderna es el correlato de una metafísica potencial que aún no se ha sabido hacer. ¿Cuál es la metafísica que corresponde a una consideración científica del tiempo tomado en el instante cualquiera? Bergson dice: «La mía». Quiere decir que es una metafísica de la duración y ya no de la eternidad.

Notan ustedes el tema común con Whitehead. ¿Cuál es la metafísica que corresponde a la ciencia moderna para Whitehead? Sería una metafísica de la creatividad, una metafísica de lo nuevo, la *novelty*, el algo nuevo.

Es maravilloso lo que acaba de decir Isabelle. Yo le pregunto si es posible concebir una vibración que se extiende sobre una infinidad de armónicos,

es decir una infinidad de sub-múltiplos. Y ella me responde que evidentemente sí, pero que eso no interesará a un físico –noten la noción de «interés»– porque toda la marcha de la ciencia consistirá en tomar la media. A un científico sólo le interesará la media, o en el caso de la acústica, sólo le interesará un número de armónicos finitos y próximos. Este será su oficio de científico.

La metafísica que corresponde a esta ciencia no es una reflexión sobre ella, debe decir metafísicamente lo que la ciencia dice científicamente, debe decir con conceptos lo que la ciencia dice con funciones. A la metafísica le interesa prodigiosamente no tomar la media. Y constituir una serie que, en efecto, no tendrá interés físico, pero tendrá un interés metafísico considerable, una serie infinita sin convergencia constituida por la vibración y la infinidad de sus sub-múltiplos, la infinidad de sus armónicos.

Segundo punto. Es más complicado. Puede ser, por otra parte, que haya comprendido mal la tesis de Whitehead, lo lamento. En primer lugar está en inglés, no está traducido, y ustedes ya habrán adivinado que mis relaciones con el inglés fueron dolorosas. Pero para aquellos que saben inglés y esto les interesa, está en *Concepto de naturaleza*, es el maravilloso capítulo cuatro. Les traduzco pequeños fragmentos: *El carácter del acontecimiento* (por el momento el acontecimiento es pues una sucesión infinita no convergente y sin límite) *puede ser definido por las expresiones cuantitativas que expresan relaciones entre diversas cantidades intrínsecas del acontecimiento mismo* (léase la serie) *o entre tales cantidades y otras cantidades intrínsecas de otros acontecimientos* (es decir otras vibraciones). *En el caso de acontecimientos que tienen una extensión espacio-temporal considerable, la serie de las expresiones cuantitativas es de una complejidad que abruma. Si* e *es un acontecimiento, llamemos* q(e) *a la serie de las expresiones cuantitativas que definen su carácter y que incluye sus conexiones con el resto de la naturaleza*[17]. Ven ustedes que *e* designa la serie vibratoria infinita extendida sobre los sub-múltiplos y *q(e)* uno de los caracteres de la serie. Whitehead da como esquema de las dos series: e_1, e_2, e_3, e_n... e_{n+1} (es la serie vibratoria) y $q(e_n)$... $Q(e_{n+1})$ (es la serie de la característica). *Si* Q_1 *es una medición cuantitativa encontrada en* $q(e_1)$, *y* Q_2 *el homólogo a* Q_1 *encontrado en* $q(e_2)$, *y* Q_3... etc, etc., *entonces tendremos una serie* Q_1, Q_2, Q_3, Q_n, Q_{n+1} que

[17] Whitehead, *El concepto de naturaleza*, op. cit., págs. 94-95.

a*unque no tiene último término* (por tanto tiene en común con la serie vibratoria precedente el no tener último término, es infinita) *converge, en general, hacia un límite definido*[18].

Lo que me angustia es si mi comentario es adecuado. Él no da ningún ejemplo. Tengo pues necesidad de Isabelle. El punto esencial es este nacimiento de la serie convergente, convergente hacia un límite. ¿Qué piensas de ello?

Isabelle Stengers: Inaudible.

Deleuze: Eso me interesa mucho, pues creo en una especie de relevo, un relevo metafísica-ciencia, una vez dicho que las dos disciplinas son muy diferentes. Puede haber relevos si existe la complementariedad que he indicado, que existe según Bergson, según Whitehead. Esta complementariedad entre metafísica y ciencia no ha envejecido en absoluto. Es que las personas no han comprendido absolutamente nada, no comprendemos que haya relevos.

Isabelle Stengers: Cuando nos leíste el texto de Whitehead e hiciste tu serie Q, Q_1, Q_2, Q_{n+1}, ¿ese «n+1» significa que se continúa así al infinito o que se está en un espacio en 3+1 dimensiones?

Deleuze: Los símbolos Q_1, Q_2, Q_3, etc. son una serie de características, pero cada una anima una serie convergente. Cada característica posee su serie convergente. En desquite, tienes una serie abierta ilimitada de características.

[18] *Idem.*

Clase XI.
El orden de los cadáveres sobre el campo de batalla
Condiciones y componentes del acontecimiento
17 de Marzo de 1987

¿Qué esperamos de una confrontación de Whitehead con Leibniz? Seguramente Whitehead es un gran filósofo que ha sufrido la influencia de Leibniz, pero lo que se espera no es simplemente una comparación, y en la medida en que Whitehead es un gran filósofo, forzosamente nos propone una iluminación de Leibniz que puede servirnos de un modo fundamental. Al menos sabemos en qué dirección puede y va a servirnos. Se trata de esa especie de grito sobre el cual reposa toda la filosofía de Whitehead: ¡Todo es acontecimiento!

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estoy listo para derribar el esquema llamado categorial: sujeto y atributo. Es el derrumbe del esquema sujeto/atributo del tipo: «El cielo es azul». Ustedes me dirán que no es el primero en hacerlo. Y no, justamente nos alegramos de que no lo sea, pues que sea el segundo significa para nosotros que quizá Leibniz fue el primero.

Les decía que los contrasentidos están en el punto de partida. Cuando inician la lectura de un gran pensamiento o la aprehensión de una gran obra de arte, las dificultades están en el principio, después todo va bien. Es

al principio que los contrasentidos los esperan como cangrejos prestos a atraparlos. Y los contrasentidos nunca son culpa nuestra, es toda una tradición que pesa sobre nosotros, es todo lo que se nos ha dicho, todo lo que se nos ha hecho creer. Es todo un sistema de juicio del que hay que deshacerse cuando se quiere tener una relación inmediata con una gran obra.

Y les decía que nada ha sido más ruinoso para toda comprensión de Leibniz que la idea de que su gran tesis de que todo predicado está en el sujeto era acorde, y aún más, implicaba, el esquema sujeto/atributo. Se ha considerado como obvio que la inclusión del predicado en el sujeto en Leibniz significaba e implicaba la reducción de todo juicio a un juicio de atribución, es decir que cuando Leibniz nos decía que el predicado está en el sujeto, se refería a proposiciones del tipo: «El cielo es azul».

Yo les decía que si partimos de una lectura «ingenua» de Leibniz, en la que olvidemos todo lo que se nos ha dicho, advertimos de golpe exactamente lo contrario. Es una linda sorpresa. Y citaba el texto de *Discurso de metafísica* en el que Leibniz dice: *el predicado o acontecimiento*[1]. Así pues, lo que está en el sujeto, es decir el predicado, no es un atributo. Y más aún, no se comprende nada en la filosofía de Leibniz si no se ve que, de un extremo a otro, no cesa de romper con el esquema categorial sujeto/atributo, y que ese esquema es, al contrario, lo propio de Descartes, y que si Leibniz es tan anti-cartesiano es porque rechaza la idea de que el juicio sea un juicio de atribución. Cuando Leibniz nos dice que el predicado está en el sujeto, lejos de querer decir que el juicio es juicio de atribución, nos quiere decir exactamente lo contrario, quiere decir que rechaza esa idea.

Lo hemos visto desde el principio, por eso digo que es ya en Leibniz que surge la gran afirmación: «¡Todo es acontecimiento!». No hay más que acontecimientos, no hay objeto, no hay sujeto, todo es acontecimiento. O más bien, lo veremos, las formas mismas del objeto, las formas mismas del sujeto derivan del acontecimiento como componente de la realidad. Lo real está hecho de acontecimientos. Ahora bien, el acontecimiento no es un atributo, es un predicado, es decir que el acontecimiento es lo que se dice, «predicado» significa únicamente: lo que se dice. Lo que se dice no es el atributo, es el acontecimiento.

[1] Leibniz, *Discurso de metafísica*, op. cit., parágrafo 14, pág. 82.

Partamos de lo más simple, de cualquier acontecimiento. Es aquí que se esperaba a Whitehead. Partamos, una vez más, no de una atribución del tipo «El cielo es azul», sino de un acontecimiento del tipo «Hay concierto esta tarde». El acontecimiento es lo que Whitehead llama el dato último de lo real. Ven ustedes hasta qué punto el sentido de la filosofía es verdaderamente elaborar conceptos extremadamente complejos para especies de datos extremadamente simples. Son los datos de todo el mundo, pero justamente escaparían, no se manifestarían nunca como datos si no fuesen exhibidos por los conceptos. Si no construyen conceptos relativamente complicados, ¿cómo hacer comprender que el acontecimiento no es simplemente algo que pasa, sino que es como la gota de realidad, que es el dato último de lo real? Sientan que se trata ya de una manera de ver muy curiosa. Si ustedes se dicen que el acontecimiento es el dato último de lo real, están forzados a ver las cosas de otro modo.

Entonces ustedes se dicen: «Yo creía que la mesa, la mesa que se me resiste, era el dato de lo real», pero Whitehead nos dice que la mesa misma es acontecimiento. La gran pirámide es acontecimiento. ¿En qué sentido? No en el sentido de que fue fabricada en tal momento, no, es acontecimiento en el sentido de que es aquí y ahora. El acontecimiento mesa es el paso de naturaleza en tal límite del espacio. La naturaleza pasa en tales límites del espacio. Es el acontecimiento mesa, y la duración de la mesa durante un minuto, durante las dos horas de nuestra sesión es un acontecimiento. La naturaleza pasa por la mesa. No es una cosa, es un acontecimiento.

Ustedes me preguntarán: «¿y por qué decir esto?». ¡Poco importa por qué! ¡¿Qué importa?! Se trata de saber si lo que se dice es bello y es importante, y no lo sabemos, no se puede saber de antemano.

Entonces, a partir de allí todo es ocasión actual, el acontecimiento es la ocasión actual. El primer problema de Whitehead era: ¿cuáles son las condiciones para la emergencia del acontecimiento?

Sienten que es un mundo muy particular, es un mundo de lo perpetuamente nuevo, no dejan de surgir acontecimientos, acontecimientos siempre nuevos. El problema de la filosofía devendrá el de la formación de la novedad. Esto es muy importante, ¡hay tantas filosofías que se presentan como filosofías de la determinación de la eternidad!

Cuando hayamos terminado con todo esto, quisiera hacer una recapitulación en cuanto a lo que se puede extraer sobre la pregunta: ¿Qué es la

filosofía? En ese momento ya no hablaremos de Whitehead ni de Leibniz, sino que, por el contrario, pensaremos fuertemente con ellos en función de tales preguntas. Pero por el momento no estamos ahí.

Ustedes ven el problema: ¿cuáles son las condiciones para el surgimiento de un acontecimiento? Es una especie de génesis de la ocasión actual. Ese fue nuestro objeto la última vez, distinguíamos cuatro etapas.

La génesis de la ocasión actual es el primer problema. El segundo problema es de qué está compuesta una ocasión actual o un acontecimiento. Así pues, no confundirán las condiciones de la ocasión actual con la composición de la ocasión actual. Una vez que sepa con qué condiciones se produce un acontecimiento u ocasión actual, tendré todavía que preguntarme de qué se compone.

No es en su gran libro *Proceso y realidad* donde Whitehead habla de las condiciones de la ocasión actual, es en ese muy bello libro llamado *Concepto de Naturaleza*. Vimos que él distingue cuatro momentos en esa génesis de la ocasión actual.

Parte del caos, del caos-cosmos, un cosmos en estado de caos al que presenta como pura diversidad disyuntiva, son los *membrae disjonctae*.

Segunda instancia: algo que funciona como criba, y que él llama tanto *el Éter* como *un campo electro-magnético*. Si digo Éter, es una palabra vacía de sentido, si digo Éter en tanto que criba, eso la precisa singularmente. Y dirá más: es eso de lo que Platón nos habla en el *Timeo*, que es conocido bajo el nombre platónico de *la Chôra* y presentado por Platón como una criba. ?
Esta es la segunda instancia.

Tercera instancia: de la acción de la criba sobre la diversidad disyuntiva saldrán series infinitas. Organización del caos en series infinitas. Estas series infinitas entran en relaciones de todo y de partes. Es la vibración. ¿En tanto qué la vibración entra en relaciones de todo y de partes? Whitehead va mucho más lejos por ser matemático y físico, pero nosotros contentémonos con algo muy, muy simple: en tanto que la vibración es inseparable de los armónicos y en tanto que los armónicos son sub-múltiplos. La frecuencia de la vibración es inseparable de armónicos, de modo que se hablará también de armónicos del sonido, armónicos del color. Desde que hay vibraciones, hay armónicos. En otros términos, la vibración entra en relaciones de todo y de partes, es decir en series infinitas. Se dirá pues que la criba se ejerce sobre la diversidad disyuntiva, dos se ejerce sobre uno para obtener tres, es

decir series infinitas que no tienen último término. Yo supongo que no hay último armónico, ni de un color ni de un sonido. Entonces, cosa fundamental, ni último término ni límite, esas series no tienden hacia un límite.

Cuarta instancia: lo anterior no impide que esas vibraciones tengan características internas. Por ejemplo, una vibración que dará sonido, habida cuenta de nuestro organismo, no es del mismo tipo que una vibración que dará color. Todo es vibración, y las vibraciones tienen caracteres internos. Hemos visto, por ejemplo, que las vibraciones destinadas a ser sonoras –digo bien, *destinadas a ser* sonoras, puesto que no tengo aún los medios para engendrar las cualidades sensibles– tienen caracteres internos que serán duración, altura, intensidad, timbre... no importa qué. Ven ustedes que es muy diferente de los armónicos, es otro estadio, son los caracteres internos de las vibraciones, las características de la vibración. Otra vibración, por ejemplo aquella destinada a dar color, tendrá caracteres internos que serán la saturación, el matiz, el valor, la extensión. Lo que digo es que las vibraciones mismas están en relación con armónicos, es decir que entran en relaciones de todo y de partes, pero sus propios caracteres internos, o más bien la medida de sus caracteres internos, forman series que no son del mismo tipo que las precedentes.

Ustedes me dirán que esto va demasiado rápido porque habría que introducir una justificación de la medida. ¿Por qué las características internas de la vibración están esencialmente, en su esencia, sometidas a una medida? ¡De acuerdo, falta una génesis de la medida! Yo la dejo, no se puede hacer todo. Por otra parte Whitehead no la hace. Podríamos hacerla, me siento casi capaz de hacer la génesis de la medida en esta perspectiva, pero bueno, no tiene ninguna importancia, ustedes confíen. Lo que digo es que la medida de los caracteres internos forma series que no son del mismo tipo que las precedentes, son series convergentes que tienden hacia un límite. Ya no me encuentro frente a series infinitas cuyos términos entran en relaciones de todo y de partes al infinito, sin último término y sin límite; me encuentro frente a un nuevo tipo de series: la medida de los caracteres internos de vibración forma series convergentes que tienden hacia límites.

A partir de ahí todo va bien para Whitehead. Basta que supongan una conjunción de varias series convergentes –al menos dos, por ejemplo, la altura y la intensidad– tendiente cada una hacia un límite para que esté

definida la ocasión actual. Simplemente han añadido la idea de conjunción de las series convergentes a la de convergencia y así obtienen al menos una definición del acontecimiento.

¿Qué es un acontecimiento? Es una bella definición científico-filosófica. Allí, a ese nivel, no hay ninguna diferencia a plantear entre ciencia y filosofía. Intentemos remontar entera nuestra cadena. Yo diría que un acontecimiento es una conjunción de series convergentes tendientes cada una hacia un límite, y cada una de las cuales caracteriza una vibración, es decir una serie infinita que entra en relaciones de todo y de partes, bajo la influencia de algo que actúa como criba en relación a una diversidad disyuntiva inicial.

Tengo una excelente definición de acontecimiento, yo no pido más. Si se me pregunta qué es un acontecimiento, contesto eso. Y si se me dice que eso no quiere decir nada, respondo: «De acuerdo, chau, adiós». No hay que intentar justificar.

Bien, lo digo rápido para que me sigan, porque voy a saltar de una cosa a otra. Primer punto. Ven ustedes enseguida lo que quiero, no es como si buscáramos escolarmente si en Leibniz existe el equivalente. Quiero partir de una pregunta más brutal: ¿es este esquema como un faro que hace salir a la luz algo que es esencial en Leibniz, pero que el espesor de la tradición nos había ocultado, como si Whitehead, por su propia concepción del acontecimiento, hubiera despejado todo tipo de capas inútiles que recubrían a Leibniz? Y mi respuesta, ya la última vez, era que sí.

Releamos a Leibniz y seamos sensibles a esto: hasta qué punto, no digo que en todas partes y siempre, pero en un cierto número de textos, vuelve constantemente a un tema: el desorden inicial. Y esto es bueno para nosotros, porque generalmente se dice de inmediato que hay un orden en Leibniz, y se llega a esos textos sobre el desorden inicial demasiado tarde. ¡Whitehead nos da ganas de partir de ahí!

En todos esos textos Leibniz les da caracteres muy concretos a esos estados de desorden inicial. Diría que les da dos tipos de caracteres, caracteres objetivos y caracteres subjetivos. El desorden inicial pueden captarlo objetivamente y subjetivamente, y pueden hacerlo ustedes mismos. Arrojan al aire un puñado de letras de imprenta. O las balas de cañón en un campo de batalla; mil, diez mil balas esparcidas sobre el campo de batalla. Puede ser que algunos de ustedes se acuerden de uno de los textos más bellos de *Lawrence de Arabia*. Es el final de una batalla contra los turcos, él

está en el desierto vestido de árabe y cae la noche. Hay cadáveres sobre el campo de batalla, y él los halla desordenados, en un lugar hay cuatro cadáveres, en otro hay dos, después nada, después un lugar donde hay sólo uno. Y he aquí que este extraño hombre se pone a apilar los cadáveres, hace pilas regulares. Es un texto bastante oscuro, uno siente un alma sombría en Lawrence de Arabia, siente también propósitos inconfesables. Pero el hecho es que se pone a ordenar los cadáveres sobre el campo de batalla, como el otro nos invita a ordenar las balas. Se trata ciertamente del paso de un estadio al otro, del desorden inicial a algo distinto.

¿Qué querrá decir «ordenar las balas»? Querrá decir que ya no están para ser contadas una por una, nos dice Leibniz, es decir que ustedes han hecho una serie. No hay más que una manera de salir del caos: hacer series. La serie es la primera palabra después del caos, es el primer balbuceo.

Gombrowicz hizo una novela muy interesante que se llama *Cosmos*, donde se lanza, en tanto que novelista, en la misma tentativa[2]. *Cosmos* es el desorden puro, es el caos. ¿Cómo salir del caos? Vean la novela de Gombrowicz, es magnífico, sobretodo cómo se organizan las series a partir del caos. Hay dos series insólitas que se organizan, una serie de animales ahorcados, el gorrión ahorcado, el pollo ahorcado, son series de ahorcamientos, y después una serie de bocas. Una serie de bocas, una serie de pollos, cómo interfiere la una en la otra, cómo poco a poco van a trazar un orden en el caos. Es una novela curiosa.

En Leibniz tienen todos estos temas: introducir ordenamiento en un desorden inicial. Y ustedes comprenden que si se interesa de tal manera en el cálculo de las probabilidades, sólo puede ser en la perspectiva de este problema.

Pero los estados subjetivos, es decir el equivalente subjetivo del problema, no es menos interesante. Yo les decía que Leibniz es el autor que introduce en filosofía, si ustedes quieren, algo así como una tonalidad afectiva fundamental. Toda filosofía tiene sus tonalidades afectivas fundamentales. Les decía que Descartes es un hombre de la sospecha, es completamente un hombre de la sospecha, esa es su tonalidad afectiva. Bueno, eso permite cualquier cosa, permite todas las interpretaciones más estúpidas, pero creo que hay que extraer la tonalidad afectiva, lo que hace después con ella el

[2] Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Seix Barral, Barcelona, 1982.

psicoanálisis carece estrictamente de interés. Es preciso, más bien, ver en qué deviene esa tonalidad afectiva cuando es retomada en el conjunto de los conceptos filosóficos. Ahora bien, en Descartes deviene la duda, deviene todo un método de la certeza: ¿cómo llegar a condiciones bajo las cuales estoy seguro de que no se me engaña? Ese es el problema de Descartes: ¡Se me engaña! Son gritos, no pueden comprender la filosofía si no ponen los gritos que hacen falta, los filósofos son personas que gritan, sólo que gritan con conceptos. ¡Se me engaña, se me engaña! Es el asunto propio de Descartes. Yo no voy a decirle que no tiene razón –«¡No, no se te engaña!»–, ante todo no tendría nada para decir, ustedes comprenden. Es por eso que yo no paro de decirles que la filosofía no tiene nada que ver con la discusión. Ustedes se imaginan si empezamos a discutir con Descartes...

Retomando, digo: conciban la criba como una verdadera máquina, en el sentido en que Leibniz nos hablaba de «la máquina de la Naturaleza», en el sentido en que Leibniz nos decía que la Naturaleza es por entero máquina, sólo que es un tipo de máquina de la cual no tenemos ninguna idea, nosotros, hombres, que sólo hacemos máquinas artificiales.[3] Nosotros no sabemos hacer máquinas, pues la verdadera máquina es la de la Naturaleza, la Naturaleza que es máquina. La verdadera máquina es aquella cuyas partes son todas máquinas, es decir la máquina infinita, mientras que en nuestras máquinas, muy rápidamente, al final de un cierto número de operaciones, nos tenemos que chocar con esto: es un pedazo de hierro. Nuestras máquinas tienen partes que no son máquinas al infinito, las máquinas de la naturaleza son máquinas al infinito. La criba corresponde al tipo de una máquina al infinito.

Para decir lo que pasa en Leibniz después del cribado estoy en buen estado, de una cierta manera, pero creo que es gracias a Whitehead, pues encuentro en Leibniz dos niveles que van a corresponder a sus dos series. ¿Es verdad o estoy forzando los textos? Es una prueba, podemos forzar un poco, no tenemos derecho a forzar mucho. Es una cuestión de buen gusto en filosofía. La existencia del buen gusto en filosofía es muy simple: no se puede hacer decir cualquier cosa a cualquiera. Creo que es lo mismo para cualquier interpretación: es asunto de buen gusto. Si no ejercen el buen gusto caerán en vulgaridades abominables, y para peor, serán vulgaridades

[3] Cf. Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafo 64, pág. 42.

del pensamiento. Entonces siempre pueden decirme que no, que excedo el buen gusto o que permanezco dentro de los límites del buen gusto. Estoy persuadido de que permanezco en los límites del buen gusto, es decir de la verdad más estricta, cuando les digo que vean los textos de Leibniz. Ciertamente están dispersos, qué se le va a hacer.

Señalo un primer tipo de textos, textos donde Leibniz nos habla explícitamente de series infinitas que se caracterizan por entrar, o porque sus términos entran, en relaciones de todo y de partes. Hay muchos textos de Leibniz sobre esta relación todo-partes y sobre sus variaciones. De conformidad con Leibniz, llamemos «extensiones» a estas series que entran en relaciones de todo-partes. ¿Esto quiere decir la extensión? Sí y no. La extensión [*étendue*] es decir lo que Leibniz traduce por *extensio*, tiene como dos sentidos: es tanto una extensión como el género del cual la extensión forma parte, es decir todo lo que entra en relaciones de todo y de partes. Ustedes me preguntarán qué otra cosa, además de la extensión, entra en relaciones de todo y de partes. Todo lo que quieran –esto es importante para lo que vendrá, van a ver-: el número, el tiempo, muchas cosas... Buscando se encontrarían otras, de cualquier forma el número y el tiempo son los mejores ejemplos que da Leibniz. Aún más, agreguemos la materia. ¿Bajo qué forma? No bajo cualquier forma, la materia en tanto que divisible al infinito. No existe la parte más pequeña de la materia, ni el Todo más grande de la materia, siempre habrá un Todo más grande, habrá siempre una parte más pequeña.

Es la familia de las extensiones. Yo diría que son series infinitas. Todo lo que entra en relaciones de todo y de partes al infinito constituye una serie infinita que no tiene ni último término ni límite. Yo digo que todo número racional puede expresarse en una tal serie. Las *extensio* es todo aquello cuya regla es –hablo en latín, no es mi culpa– *partes extra partes*, es decir la exterioridad de las partes, las partes exteriores unas respecto a las otras, al infinito. Si toman un pequeño pedazo de materia, por pequeño que sea, pueden todavía dividirlo, *partes extra partes*. Esto y el análisis de la relación todo-partes es algo que encontrarán mucho en Leibniz. Más aún, les da tanta importancia que considera que las proposiciones de base sobre la relación todo-partes son axiomas, pero que esos axiomas, además, son demostrables.

Un curso es siempre infinito, podríamos quedarnos una sesión entera con este problema de las extensiones. Pasamos rápido, pero hemos localiza-

do este tipo de series que, a mi modo de ver, son una región absolutamente consistente y que tiene su unidad.

Luego, en otros textos, o en textos cercanos, vemos en Leibniz un tipo de serie muy diferente. Lo que me perturba es que no ha hecho la teoría de la diferencia entre esos dos tipos de series, tantas otras cosas tenía que hacer. Evidentemente, él no puede hacer todo, nadie puede hacer todo

¿Cuál es el otro tipo de series? Agrupo los textos. Primer tipo de textos: Leibniz nos dice que los números irracionales son distintos de los números racionales. Ustedes recuerdan, los números racionales son el conjunto de los enteros, negativos y fracciones. Los números irracionales son los números que expresan una relación entre dos magnitudes inconmensurables. El contrasentido que no tienen que cometer es creer que una fracción irreductible a un número entero es lo mismo que un número irracional. 2/7 es una fracción irreductible a números enteros, por tanto es una serie infinita, pero es una serie infinita extensiva, del tipo del cual acabamos de hablar. ¿Por qué? Porque 2/7 no impide que ustedes tengan de los dos lados, numerador y denominador, una magnitud común: 2 cantidades de esa magnitud en el numerador y 7 cantidades de esa magnitud en el denominador. Una fracción, incluso irreductible, pone en relación cantidades perfectamente conmensurables, puesto que ustedes tienen $2x$ de esa cantidad en el numerador, $7x$ de esa cantidad en el denominador. Un número irracional, por el contrario, pone en relación cantidades que no tienen medida común, es decir que ustedes no pueden expresar bajo forma fraccionaria, puesto que la forma fracción implica común medida. Supongo que esto queda bien entendido.

He aquí entonces un primer tipo de textos: los números irracionales implican otro tipo de series. ¿Qué son? Son ellos mismos límites de una serie convergente, simplemente hay que encontrarla. El famoso número π es un número irracional. En la época de Leibniz hay una competencia por encontrar en qué serie puede ponerse π, de qué serie es el límite. Y creo que Leibniz es el primero en haberla encontrado, bajo la forma de $\pi/4$, que es límite de una serie convergente infinita. Habrá que esperar bastante tiempo –hasta pleno siglo XVIII, creo– para que esto sea demostrado. Leibniz da la fórmula sin la demostración. ¿La tenía? Eso no lo sé, los matemáticos van rápido, van rápido... No hay que creer que proceden como en un libro, en

sus borradores ponen frecuentemente iluminaciones de las que luego se tienen veinte años para preguntarse cómo llegaron allí, cómo encontraron eso. Habrá que esperar a un matemático llamado Lambert[4], en pleno siglo XVIII, para la demostración de que $\pi/4$ es límite de una serie convergente infinita. Todo esto es el primer caso.

Segundo caso: tenemos cosas que tienen características internas. Esas características internas son sus requisitos. Término leibniziano esencial: «esos son sus requisitos». Esos requisitos entran en series convergentes que tienden hacia límites. Eso es fundamental y está tan bien, es tan satisfactorio... Pueden inventar la palabra que quieran. Hagamos un ejercicio de terminología. ¿Cuándo surge la terminología en filosofía? Vengo de bautizar mi primera serie. Eran series infinitas que no tienen último término y que no tienen límite, que entran en relaciones todo-partes; desde entonces está extremadamente bien fundado el llamarlas «extensiones». Será un poco raro, porque desde ese momento estaré forzado a decir: «Atención: la extensión en el sentido ordinario de la palabra sólo es un caso particular de las extensiones».

Luego caigo sobre un nuevo tipo de serie: series convergentes que tienden hacia límites. Y de repente me digo que no tengo opción, que me hace falta una palabra. Me hace falta una palabra por comodidad, no para hacerme el astuto. Es por comodidad, sino no se entenderá nada puesto que ya he bautizado mis primeras series.

El acto terminológico es la verdadera poesía de la filosofía. Es absolutamente necesario. Entonces tengo la opción. O bien existe una palabra corriente de la cual me voy a servir, y la arranco del lenguaje corriente y la uso en tal sentido, exactamente como un músico puede arrancar un ruido, o como un pintor puede arrancar un matiz o un tinte y, literalmente, llevarlo a su tela. Arrancaría en ese caso una palabra del lenguaje corriente, yo quiero arrancarla, y si se resiste, tiro. O bien, si no hay tal palabra, será preciso que la cree. ¡Es tan tonto decir que los filósofos fabrican palabras

[4] Johann Heinrich Lambert (1728-1777) Matemático alemán. Probó que el número π era una cantidad irracional e introdujo las funciones hiperbólicas en trigonometría. En 1760 publicó unas investigaciones que tenía hechas sobre la reflexión de la luz y fue el primero en idear métodos para medir su intensidad con cierta exactitud. La unidad de brillo se llama lambert en su honor.

complicadas por placer! Sí, los ineptos hacen eso, pero jamás se ha juzgado una disciplina por sus ineptitudes. Los grandes nunca han hecho eso, cuando crean una palabra es ante todo un esplendor poético. ¡Imaginen! Uno se acostumbra a una palabra filosófica, y es por eso que ya no comprende a los filósofos. Pero imaginen la fuerza de la palabra «mónada»: «Tu y yo, nosotros, somos mónadas». ¡Es fantástico! Basta reencontrar la frescura de la palabra para reencontrar la poesía de Leibniz y su fuerza, es decir, su verdad.

Ahora bien, me hace falta una palabra. Es una vergüenza que aún no la hayan encontrado. Notarán que es aquella que Leibniz ha encontrado, no hay más que una palabra, aquí no tengo opción. Hay que llamar a esta segunda serie las *«intensio»*. Al igual que las series infinitas que se organizaban en todo-partes constituían extensiones, las series convergentes infinitas que tienden hacia límites constituyen «intensiones», es decir que sus términos serán grados y ya no partes. A este nivel veo bosquejarse la posibilidad de una teoría de las intensidades que tome el relevo de la teoría precedente de las extensidades –esto no está en Whitehead, está en Leibniz, pero se complementa totalmente–. En efecto, las características internas que definen y que constituyen o que entran en series convergentes infinitas tendiendo hacia límites son intensidades. Esto parece raro, pero aquí ya no tengo opción.

Sería preciso que demuestre que, en lo que hace al sonido, incluso la duración es una intensidad, con más razón la intensidad del sonido propiamente hablando, aún la altura es una intensidad, también el timbre. Y de hecho cada una de estas características intrínsecas entran en series convergentes. ¿Qué quiere decir cuando en la música serial se rinde homenaje a Boulez por haber impuesto la serie incluyendo a los timbres?[5] En el serialismo, en música, no todo ha sido serie de golpe. Boulez ha puesto en serie el timbre mismo –esto se dice en todos los diccionarios de música–. Bien, olvidemos esta referencia demasiado moderna que aquí no nos servirá para nada.

Cada una de estas características internas es, en potencia, una serie, una serie convergente tendiendo hacia límites. Es el estatuto de los requisitos. Será muy leibniziano decir que altura, duración, intensidad y timbre son

[5] Cf. Pierre Boulez, *Points de repère*, Ed. Bourgois-Le Seuil, págs. 159 y sig. (Trad. Cast.: *Puntos de referencia*, Gedisa, Barcelona, 1984).

los requisitos del sonido. Tinte, saturación, valor y extensión son los requisitos del color.

Ustedes me preguntarán: «¿Cómo la extensión? No podés llamarla así». Sí puedo. Hace un momento hablaba de la extensión [*étendue*]. Felizmente el latín tiene más facilidades a este respecto: *extensio*. Cuando Leibniz nos dice que la materia tiene por característica lo extenso [*étendu*], ya no es la extensión [*étendue*], ya no es la *extensio* – alabado sea Dios, eso sería muy molesto para nosotros–, se trata de lo *extensum*. Leibniz insiste mucho en no confundirlas. Sin embargo en algunos textos las confunde. ¿Qué importa eso? Seguramente las confunde en algunos textos, cuando su problema no es distinguirlas. Por ejemplo, cuando toma en grupo las dos especies de series, no tiene ninguna razón para hacer diferencias. En cambio, cuando toma el segundo tipo de serie en su especificidad necesita hacer la diferencia, y señalará que lo *extensum* no debe ser confundido *con* la *extensio*.

Yo diría, por tanto, que la materia tiene muchas características internas, comprendan que esto será muy importante para nosotros, para lo que viene: ¡muchas! Toda cosa tiene muchas características internas, no hay una cosa que tenga sólo un requisito. Hay un pluralismo profundo de Leibniz. La materia tiene por requisito lo *extensum*, es decir lo extenso [*étendu*], pero también la resistencia, pero también la gravedad –y por qué no continuar–, pero también la densidad, pero también la fuerza activa... Todos esos son límites, son características internas o límites de series convergentes infinitas.

Y puede ser que repentinamente ustedes comprendan por qué repugnaba tanto a Leibniz la idea cartesiana de que la extensión [*étendue*] en general pudiera ser una sustancia. Porque la extensión para Leibniz tenía tantos, tantos sentidos –unas veces era la *extensio*, otras era lo *extensum*, a veces era una extensidad, otras era una intensidad–, pero en ninguno de los sentidos posibles de la palabra «extensión» [*étendue*] había con qué hacer una sustancia. O bien era una simple *extensio*, una serie infinita, o bien era un requisito de la materia. ¿Es materia? No, casi habría que decir que es el sujeto de todos esos requisitos, de todas esas series, es lo que hay de real en la materia. No habrá que sorprenderse de que Kant, algún tiempo después, defina la intensidad en sus relaciones con aquello que hay de real en la materia.

La intensidad, o aquello que tiene un grado, es el carácter de lo que es real en la materia, pues –sobre todo para Leibniz– no todo es real en la

materia. Pero en el punto en el que estamos, puedo decir que toda realidad en la materia es o entra en una serie convergente infinita que tiende hacia un límite, o más bien, entra en varias series convergentes infinitas que tienden hacia límites, siendo esos límites los requisitos de la cosa.

Quisiera concluir este punto. Tienen ya la idea de una cierta conjunción. A nivel de lo real en la materia, tienen no solamente series infinitas convergentes que tienden hacia límites, sino una especie de conjunción de esas series, puesto que lo real en la materia tiene muchas características internas. No hay realidad que tenga una sola característica. Sientan que esto será esencial para la teoría de la sustancia y para su oposición a Descartes, pues en Descartes la sustancia tiene un sólo atributo y se define por él. Ustedes se dan cuenta, era tan suspicaz... dos atributos eran demasiado, eso lo hubiese engañado. A Leibniz, por el contrario, le parece cómica una sustancia que no tenga más que un atributo, para él es grotesco, no hay nada en el mundo que no tenga una pluralidad de requisitos. Siempre hay conjunción.

Añado que Leibniz va más allá de Whitehead. Es curioso, es fastidoso, él agrega un tercer tipo de series –cuanto más haya, mejor–. Este tercer tipo de series, recuérdenlo, aparece cuando se llega a las mónadas, es decir a las existencias posibles. Cada mónada se define por una serie convergente, es decir por una porción de mundo, pero aquí son las series convergentes las que se prolongan unas en otras para formar un mundo composible. Esta vez ya no es conjunción de muchas series convergentes por las cuales pasa una realidad, sino prolongamiento de series convergentes unas en otras, que corresponden a muchas realidades.

Bueno, esto está muy bien. Dejo de lado el tercer tipo de serie porque ya lo hemos visto, no vuelvo sobre eso.

¿Qué son estos dos tipos de series en Leibniz, las extensidades y las intensidades? Creo que tendrían que recordar el momento en que analizamos lo que pasaba, según Leibniz, en el entendimiento de Dios. Vimos que el entendimiento de Dios pensaba las nociones simples, y que había tres tipos de nociones simples. Esto es esencial para la lógica de Leibniz.

El primer tipo de nociones simples eran las formas infinitas por sí, es decir las formas que puedo pensar como infinitas por sí mismas. Eran las nociones absolutamente simples, o lo que Leibniz llamaba los idénticos. No que una sea idéntica a otra, sino que cada una de esas nociones simples era

idéntica a sí misma. Ellas remitían a un primer tipo de infinito, el infinito por sí. Primer nivel del entendimiento de Dios: el infinito por sí, los idénticos, las formas simples.

El segundo nivel, lo hemos visto, eran los definibles. Eran todavía simples, nociones relativamente simples. ¿Cómo es que Leibniz salía de las precedentes? No tengo más que una respuesta posible: es que no se trata del mismo infinito. Los absolutamente simples son los predicados de Dios, es decir del infinito por sí; los definibles, los relativamente simples, son otra cosa, remiten a otro infinito. ¿Qué es el segundo infinito? Les he dicho mil veces que no comprenderán absolutamente nada en el pensamiento del siglo XVII, si no ven que es un pensamiento de los órdenes de infinitos. Sea Pascal, sea Spinoza, sea Leibniz, ese es el problema del siglo XVII –no digo que sea el único-: la distinción de los órdenes de infinitos. ¿A qué infinito remiten los definibles? Al infinito de segundo orden. ¿Y eso qué es? Ya no lo que es infinito por sí, sino lo que es infinito por su causa, es decir aquello que no es infinito más que por la causa de la cual depende. No quiero aventurar una justificación sobre esto, queda para que lo reflexionen aquellos a quienes interese este aspecto del pensamiento de Leibniz. ¿Qué es lo infinito por su causa? Es la serie que es infinita en la medida en que todos sus términos entran en relaciones de todo y de partes al infinito. El infinito por su causa encuentra su estatuto en series que entran en relaciones todo-partes al infinito. Correspondería pues a la primera serie, la serie de las extensidades.

Después hay nociones aún más relativamente simples. Ya no son los definibles, son los requisitos o límites. He aquí entonces las tres grandes regiones del entendimiento de Dios. ¿Qué son los requisitos o límites? Responden a un tercer tipo de infinito, al infinito de las series convergentes que tienden hacia límites.

Todo esto nos daría ya un punto de apoyo. La lista no se detiene ahí, pero será al final de nuestro trabajo que veremos que hay muchos más infinitos. Estos son los tres principales órdenes de infinitos en Leibniz.

Muy bien, todo marcha bien, pues yo les recordaba –queda en ustedes comparar– la famosa carta siete de Spinoza, carta a Louis Meyer sobre el infinito, donde Spinoza distingue tres infinitos, tres órdenes de infinitos[6].

[6] En la edición definitiva del Epistolario, se trata de la Carta XII. Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., págs. 45-50.

¿Cómo quieren comprender lo que sea de Pascal –supongo que es un autor al que quieren– y de todos los desarrollos de Pascal sobre los infinitos, si no reponen un poco textos también bellos y comparables?

Siento que voy a producir una crisis de aturdimiento. Vacilo entre una reacción cartesiana, una reacción paranoica, y una reacción esquizofrénica de fuga. Si no hubiera barrotes...[7]

Estamos aquí a un cierto nivel en que la idea misma de historia, objeto, sujeto, no tienen ningún sentido, no puedo ubicarlos. Es como si me preguntaran: ¿podés meter tal piedra en tal capa de tierra? Yo contestaría que depende, depende de la naturaleza de la piedra. En el nivel en el que estamos, objeto, sujeto, historia, incluida la pintura, e incluso diría sonidos y colores, no tienen absolutamente ningún sentido. Si invoco sonido y color es por analogía, para dar una idea de esta historia de caos. No es que comprendan mal, es que quieren poner todo al mismo nivel. Y esto es fastidioso para toda filosofía, pero particularmente lo es para la filosofía de Leibniz que opera por niveles muy bien determinados.

Estamos en cómo se sale del caos para llegar al acontecimiento. Lo hemos hecho sin otra cosa que la idea de caos, las dos especies de series y la conjunción de estas series que constituyen el acontecimiento. Es todo. Está abarrotado. Por abarrotado entiendo algo preciso, exactamente como se dice que una pintura, un dibujo, están abarrotados: si le agregan algo, se va al carajo. Hay cuadros que comportan espacios vacíos enormes, y si ustedes llenan un pequeño pedazo de ese espacio vacío, el cuadro se va al carajo. Yo diría que por grandes que sean los vacíos, esto está abarrotado.

¿Qué es una filosofía pobre? Es una filosofía pobre en contenido de conceptos, una que tiene dos o tres conceptos y aplasta todo sobre el mismo nivel. Pero una filosofía rica como la de Leibniz tiene todo un sistema de conceptos, que además surgen en su momento. No es que ustedes produzcan contrasentidos, sino que se apresuran demasiado. Conténtese con el nivel en el que estamos. Si ustedes dicen sujeto y objeto, se trata de palabras que no pueden tener sentido a este nivel, no estamos ahí. Estamos engendrando el acontecimiento como gota de realidad, no hay lugar para el resto.

[7] Ver inicio de la clase 6, en la que Deleuze se quejaba de las medidas de «seguridad» en la universidad.

Con más razón no hay lugar para la historia. ¿Habrá una? Seguramente. Habrá todo lo que quieran, lo veremos por otra parte. En otros términos, esto no se detiene con el acontecimiento. Habiendo comprendido, ¿por qué apresurarse tanto? En el pensamiento hay momentos en que hay que ser rápido, y luego hay momentos en que hay que ser muy, muy lento; hay momentos en que se parte a toda marcha, y momentos en que se tarda extraordinariamente, y no puedo decir que estos últimos no sean los más ricos. En todo caso un pensamiento está ritmado de una extraña manera, es como una música, tenemos *tempos* muy, muy diferentes, muy variables. Entonces, si reclaman que nociones del nivel cuatro estén en el nivel uno, van a confundirlo todo, por más hábiles o astutos que sean.

Entonces aquí hay que esperar, estamos en el acontecimiento, pero no vamos a detenernos acá. Ya he anunciado un nuevo problema: ¿cuáles son los elementos del acontecimiento? Allí vamos a ver surgir nociones nuevas.

Pregunta: Inaudible.

Deleuze: Te diré, Comtesse, que si vos hicieras un curso sobre el mismo tema, lo harías completamente de otra manera. Lo que discuto es la pequeña frase que has deslizado: «sería más profundo...». La diferencia entre vos y yo, es que vos insistirías sobre las afinidades entre Leibniz y Descartes. No ignoro que es posible y legítimo, pero yo insisto sobre una oposición radical que es igualmente posible y legítima. Me parece que tuvimos el mismo problema en el pasado con Spinoza. Cuando decís que «serías un poco más profundo», ahí puedo molestarme, porque no veo por qué uno sería más profundo que el otro. Yo prefiero decir, de corazón, que es igualmente profundo o igualmente superficial. Yo no digo que estés equivocado, pues no ignoro que tomo las cosas de cierta forma, privilegiando tal o cual problema en Leibniz, y que tú privilegiarías otros para sostener tu punto de vista, y privilegiarías otros textos. Yo no pongo eso en cuestión, lo que digo es que en mi esquema – que por otra parte la mayoría de ustedes ya ha comprendido– niego que Leibniz, e igualmente Spinoza, formen parte del mismo pliegue que Descartes, como decís vos. Mi única maldad es decir que Descartes es un hombre del Renacimiento y no un clásico, que todavía

forma parte del Renacimiento. Lo que vos acabás de mostrar en tu breve intervención es que hay medios y la posibilidad de hacer de Descartes no solamente un clásico, sino también el padre de Leibniz y de Spinoza. En un sentido sería muy interesante, pero eso no se hace en una discusión, sería preciso que tengas la ocasión para hacer un curso sobre eso, y se percibiría sin duda que algunos auditores se inclinarían por ti y otros por mí. Pero no hay ninguna duda de que lo que acabas de decir y de bosquejar es evidentemente un esquema absolutamente diferente al mío. Para mí Descartes no forma parte de este mundo clásico que intento definir, una vez dicho que para mí este es el mundo barroco, mientras que para ti, lo que llamas un mundo clásico no sería el mundo barroco, sino un mundo capaz de englobar a Descartes, Spinoza y Leibniz. Pero no es con los mismos textos que obtendrías tu propia interpretación. Ahora bien, siempre dije, y se los digo de nuevo, yo no pretendo que mi interpretación sea la única interpretación posible. ¿Pretendo que sea la mejor? Evidentemente, sino no la propondría. Pero esto sólo me lo digo en voz baja y todavía con el rubor de la vergüenza que me sube, no lo diría públicamente. Digo entonces que todo es bueno, todo es bueno desde el momento en que hacen un juicio propio, es decir que van ustedes mismos a ver en los textos.

Bien. Tenemos entonces un tercer infinito. Teníamos el infinito por sí y teníamos el infinito por una causa que –me parece– remitía a las extensiones en tanto que ellas constituyen relaciones de todo y de partes al infinito. Pero he aquí que tenemos luego las series infinitas que tienden hacia un límite, y eso es un tercer infinito.

Si tomo la famosa carta de Spinoza sobre los tres infinitos, vemos que los dos primeros coinciden: el infinito por sí, es decir Dios y lo que Spinoza llama sus atributos, y un segundo infinito al que Spinoza llama «por su causa». Después distingue un tercero. Vean esa carta que es muy bella.[8] Comentario: tenemos anotaciones de Leibniz sobre esta carta de Spinoza. Leibniz es avaro en cumplidos y le teme a Spinoza como a la peste, puesto que su problema es sobre todo que no se le tome por un filósofo de la inmanencia: «Yo soy un buen cristiano, soy un ortodoxo». Spinoza es el

[8] Ver nota 6 de esta clase.

enemigo, a tal punto que Leibniz le ha hecho algunas canalladas. Afortunadamente Spinoza permaneció indiferente. Leibniz nunca ha sido muy claro. Sin embargo, en esas anotaciones estalla en cumplidos manuscritos, dice a propósito del tercer infinito de Spinoza que ha visto allí algo muy profundo. Ahora bien, como es un infinito matemático y Spinoza notoriamente no es un matemático –aún cuando es un excelente físico y un óptico de gran talento–, tales cumplidos viniendo de Leibniz son muy interesantes.

¿Cómo define Spinoza el tercer infinito? Nos dice que hay cantidades que aunque estén comprendidas en límites finitos exceden todo número. Da él mismo un ejemplo geométrico que no parece ir en el sentido de las series convergentes infinitas. Planteo entonces la cuestión únicamente con signo de interrogación. El tercer infinito de Spinoza no sería lo mismo que el tercer infinito de Leibniz. Esto no impide que se parezcan fuertemente, pues en un caso se trata de un infinito de series convergentes que tienden hacia un límite y en el otro de un infinito comprendido en límites de un espacio. Yo pienso que la conversión de uno al otro es posible, incluso matemáticamente. Habrá pues un gran interés en confrontar estos tres infinitos de Leibniz con los tres infinitos de Spinoza.

Hay tres tipos de nociones simples en Leibniz –aquí reencontramos algo que habíamos visto en el trimestre anterior–: las nociones absolutamente simples, que dejamos de lado pues sólo conciernen a Dios, a Dios en sí mismo; las nociones relativamente simples, que conciernen a las relaciones partes-todo, las extensiones; y las series convergentes hacia un límite, que conciernen a las intensiones, a las intensidades. Lo que digo es que los dos últimos tipos de nociones simples remiten bastante exactamente a los dos tipos de series de Whitehead: las series divisibles al infinito, sin límite, y las series convergentes hacia límites. La conjunción de estas últimas series nos dan el acontecimiento o la ocasión actual.

¿Qué es un acontecimiento, qué tiene de sorprendente? ¡Pues, nada! Ustedes recuerdan el primer trimestre. Lo que Whitehead, como físico del siglo XX, llama vibración es muy precisamente lo que Leibniz, como gran matemático del siglo XVII, llama una inflexión. Desde el punto de vista del concepto no veo ninguna diferencia, desde el punto de vista de la profundización científica de la noción hay grandes diferencias.

Si hacen memoria, todo nuestro primer trimestre consistió en comentar lo que era una inflexión, y supimos de entrada que un acontecimiento era una conjunción de inflexiones. Aquí operamos, entonces, la más firme soldadura con nuestro trabajo del primer trimestre.

Cambio de escenografía, entonces, pues hemos llegado al acontecimiento. El acontecimiento, ustedes recuerdan, es ser aplastado por un autobús, pero es también la vida de la gran pirámide durante diez minutos. Es acontecimiento todo paso de la Naturaleza, es decir todo desarrollo de las series. Lo llamaremos paso de la Naturaleza[9], o si se prefiere paso de Dios, es igual. Soy aplastado por un autobús, ¡es Dios que pasa! Miro la gran pirámide durante diez minutos, ahí también se trata de un paso de Dios o un paso de la Naturaleza, de un acontecimiento. Una vez más, no comprenderán nada si traducen que el acontecimiento es que la gran pirámide haya sido construida. No se trata de eso. La construcción de la gran pirámide es un acontecimiento, pero la vida de la pirámide durante los diez minutos en que la miro es un acontecimiento, y la vida de la pirámide durante los diez minutos siguientes es otro acontecimiento.

Ustedes me dirán: ¿pero durante los cinco minutos comprendidos en los diez minutos? Esa es la divisibilidad al infinito, es la primera serie, la serie infinita que entra en relaciones de partes y de todo. Diría que la vida de la pirámide durante los cinco minutos es una parte de la vida de la pirámide durante los diez minutos. Así pues, todo marcha bien.

¿De qué se compone, de qué está hecho un acontecimiento? Por el momento no tengo nada de lo que compone un acontecimiento, tengo las condiciones. Les propongo, aunque sea muy facticio, el mismo método: respuesta de Whitehead y respuesta de Leibniz.

El análisis de Whitehead lo encuentran en *Proceso y realidad*[10]. Primera respuesta general: el elemento componente del acontecimiento, es decir de la ocasión actual, es la prehensión. Ese será el concepto fundamental de Whitehead. Sólo que es preciso corregir inmediatamente: la prehensión no

[9] Ver nota 11 de la clase X.

[10] Para un esquema simple de lo que sigue, cf. Whitehead, *Proceso y realidad*, op. cit., pág. 40 y sig.

cesa de prehender otras prehensiones. En otros términos, el acontecimiento no es una prehensión, porque en ese caso la prehensión sería sólo un sinónimo de acontecimiento, no sería una componente. Hay que decir, en el lenguaje de Whitehead, que el acontecimiento es un *nexus* de prehensiones. Ven que hay dos definiciones del acontecimiento u ocasión actual: puedo decir que es una concrescencia de series o que es un *nexus* de prehensiones. Concrescencia de series quiere decir puesta en convergencia y en conjunción. *Nexus* de prehensiones quiere decir prehensiones que se remiten unas a otras.

¿Qué dice Leibniz, cuál es el elemento del acontecimiento? ¡Es la mónada! ¿Qué es la mónada? Ustedes lo saben, es una prehensión del mundo, una mónada prehende el mundo. Es lo que Leibniz traduce por: «Toda mónada expresa el mundo».

¿Qué quiere decir *nexus* de prehensiones, cuáles van a ser los elementos? Whitehead distingue cinco, toda prehensión tiene cinco aspectos. Y como toda prehensión es prehensión de prehensiones, ustedes sienten que cada aspecto de una prehensión prehende otros aspectos de otra prehensión.

Cada prehensión presenta un sujeto prehendiente. Primera aparición del sujeto. Es aquí que interviene la noción de *datum*, palabra latina de uso corriente en filosofía. Un *datum*, es decir un dato prehendido. ¿Qué es un *datum* o un dato prehendido? Es otra prehensión preexistente a la que considero. Toda prehensión presupone prehensiones previas. Una prehensión, una o varias prehensiones previas, serán los *data* de la prehensión actual, es decir del sujeto prehendiente. En otros términos, todo acontecimiento es prehensión de acontecimientos precedentes. Para que vean qué es el *datum*, el dato prehendido, yo diría que en mi concierto de esta tarde se tocará Stravinsky y que, de una u otra manera, esa prehensión de la pieza ejecutada de Stravinsky prehenderá *data*, datos previos, es decir un cierto número de ejecuciones de la misma pieza.

Observen que ya a este nivel tengo operaciones de repulsiones, hay prehensiones negativas. Llamaremos prehensiones negativas a las prehensiones que, en un acontecimiento actual, rechazan ciertos acontecimientos precedentes. Por ejemplo, si soy director de orquesta y tal ejecución del Stravinsky que se toca esta tarde tiene tal tipo de ejecución que conozco bien y que no soporto, habrá una prehensión negativa. Esta tarde mi prehensión implicará la prehensión negativa de un *datum*, es decir de una

prehensión preexistente, bajo el modo de la repulsión, de la exclusión, no la tomaré en mi prehensión. Todos estamos ahí, son las elecciones fundamentales que hacemos. Hay filósofos que uno no puede tomar en su prehensión porque los vomitaría. Bueno, no en el caso de los filósofos porque ¡la filosofía es todo armonía! Pero en el dominio de las pasiones humanas hay fenómenos de prehensiones por vómito o de prehensión vomitiva.

Quisiera ir rápido. Esos *datum* prehendidos, que son prehensiones previas, forman los materiales públicos de mi actual prehensión. *Public*: Whitehead quiere mucho esta palabra. Él habla de la dimensión pública de una prehensión por diferencia con su dimensión privada. En filosofía es insólito este empleo de «público y privado» a este nivel. Los acontecimientos previos que son ellos mismos prehensiones, pero que yo prehendo en mi prehensión actual, son su dimensión pública. Muy curioso. Sobre todo porque habrá una dimensión privada de la prehensión. Ven ustedes que toda prehensión actual tiene *data*, por tanto hay un sujeto prehendiente; hay *data* prehendidos que son las antiguas prehensiones y que forman lo público de la prehensión. Es bonito.

Tercer componente: lo que él llama la forma subjetiva. La forma subjetiva es el cómo. ¿Cómo mi prehensión actual prehende los datos, las antiguas prehensiones? Sobre el modo de la exclusión, el vómito, o sobre el modo de la integración. ¿Pero qué tipo de integración? Puede ser el proyecto, puede ser la evaluación, puede ser la angustia, puede ser el deseo, puede ser cualquier cosa. Whitehead llamará a eso la forma subjetiva o el cómo de la prehensión, la manera en que la prehensión prehende lo prehendido, es decir el *datum*. Lo llamará el *feeling*. La forma subjetiva es el *feeling*, lo que Isabelle Stengers proponía la última vez traducir por «el afecto».

Cuarta dimensión. Bastante insólita, porque es tan poco francesa... Reencontramos el problema que arrastramos siempre: ¡pero Dios mío, Dios mío! ¿Por qué no retomar la tentativa que sólo Nietzsche ha sabido hacer, por qué no hacer un estudio nacional de la filosofía? ¿Por qué no decir: «He aquí lo que es inglés en filosofía, he aquí lo que es alemán, he aquí lo que es francés, lo que es griego», en lugar de dar todo a los griegos? Evidentemente, porque habría que tener el mismo talento que Nietzsche, sino sería lamentable. Por una vez él ha sabido hacerlo en *Más allá del bien y del mal*. Ha sabido hacerlo principalmente para los alemanes, de la manera más

extraña y a la vez más filosófica del mundo. Esto me ha sido de gran ayuda y me ha hecho releer un texto de *Más allá del bien y del mal* sobre el alma alemana. Resumo rápidamente: los alemanes se dicen profundos y los otros pueblos los han seguido, y hablan generalmente de la profundidad del alma alemana. Y saben ustedes, dice Nietzsche, el alma alemana no es profunda, es mejor donde es peor, es mucho más donde es mucho menos. No es que sea profunda, sino que es totalmente múltiple, está llena de pliegues y de repliegues.[11]

Entonces evidentemente este texto me viene bien. En la medida en que hemos definido la entrada de Alemania en la escena filosófica a través de Leibniz, bajo la forma de una filosofía barroca que operaba por pliegues y repliegues, es bueno, es agradable encontrar esta confirmación: el alma alemana está llena de pliegues y de repliegues. Hizo falta esperar a Hegel para negarlo. Hegel ha dicho: «No, no, nosotros somos profundos». En ese momento todo estaba perdido.

Del lado de lo que es inglés en filosofía, creo que Nietzsche ha fallado porque detestaba demasiado a los utilitaristas. No ha visto que los utilitaristas eran dementes. Creo que no los ha leído, hace reproches que finalmente son pobres. Las páginas sobre los ingleses no son buenas. No ha visto que la locura de un pueblo y su filosofía son lo mismo.

¿Qué es lo propiamente inglés? Yo se los voy a decir. Es la noción que surge en Whitehead en cuarto lugar, es la noción de *self-enjoyment*. ¿Cómo traducir esto? No es posible. El «engozamiento de sí»[12]. ¿Por qué traduzco de esta manera grotesca? Ustedes comprenden que si traduzco por «el contento de sí» [*le contentement de soi*], en francés es nulo, es un contrasentido. ¿Por qué? Yo siempre les digo que un concepto filosófico está en el encuentro violento de lo más llano, de lo más banal y de la paradoja en persona. Es tomar lo más llano y decir: «Miren qué paradoja hay ahí dentro». Digo lo más llano porque creo –le he preguntado a personas competentes– que es una fórmula extremadamente corriente entre los ingleses: «*Enjoy yourself*».

[11] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Bs. As., 1997, Sección octava: «Pueblos y patrias», parágrafo 244, págs. 196-199.

[12] Así sería la traducción literal al castellano del neologismo que crea Deleuze: *enjoiement de soi*.

En última instancia es lo que decimos a un niño cuando decimos: «Diviértete». Es el equivalente de nuestro «diviértete», «ve a divertirte». Pero el mendigo cuando ha recibido su limosna en la mansión del hombre rico, o el filósofo cuando golpea a la puerta del hombre rico para asegurarle una muerte feliz, se va de la casa diciendo: «*Enjoy yourself*». ¿Y por qué? Ustedes sienten que la fórmula es extremadamente bíblica, y ustedes no ignoran que entre los ingleses la Biblia no es un libro santo o no es solamente un libro santo, es un libro de todo y de nada, es el libro de toda sabiduría y de toda sabiduría corriente. «¡*Enjoy yourself*!». «¡Regocíjate!».

Bueno, he ahí que el *self-enjoyment* es un elemento del acontecimiento, es decir de lo prehendiente. Lo prehendiente no puede prehender los datos más que regocijándose a sí mismo –traduzco así, en el punto en el que estamos no tenemos elección–.

De allí mi pregunta: ¿Qué es ese *self-enjoyment*? Es un concepto típicamente inglés. Reflexionemos un poco. Las páginas de Whitehead sobre el *self-enjoyment*, que es una categoría filosófica, son sublimes.[13] A mi modo de ver, si los franceses ignoran una tal categoría filosófica, es por estar tan trabajados por lo contrario, por la melancolía de sí. Los franceses están tan deprimidos que el *self-enjoyment* no va. Lo que ellos conocen es la falta de ser que es morir... En cambio, para aquellos que conocen un poco: ¿de qué está hecha la filosofía inglesa? Está hecha de un encuentro sublime entre el empirismo más exigente y el neo-platonismo más sutil. El representante más típico de esto es uno de los más grandes poetas del mundo, Coleridge[14]. No es sólo un inmenso poeta, sino un gran filósofo, produce esta unión entre la exigencia empírica y una tradición neoplatónica, una tradición de los misterios neoplatónicos que es absolutamente curiosa.

¿Por qué invoco a los neoplatónicos? Porque los neoplatónicos eran casi... ¿cómo decirlo?... los ingleses de esa bella época. Bizancio era una especie de Inglaterra. ¿Por qué? Tenían una gran idea. Siempre se puede jugar a este

[13] Cf. Whitehead, *Proceso y realidad*, op. cit. Tercera parte: «Teoría de la Prehensión».

[14] Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) Poeta, crítico y filósofo inglés. Bibliografía básica: *Kubla Khan* (1797), *Balada del viejo marinero* (1798), *Christabel* (1798), *Biografía literaria* (1817), *Ayudas a la reflexión* (1825).

tipo de concurso, lo hacemos mucho con las películas: ¿cuáles les parece que son las doce páginas más bellas del mundo? Yo pondría inmediatamente entre las páginas más bellas del mundo una página de la tercera Enéada de Plotino –los libros de Plotino están agrupados en Enéadas–, una página sobre la contemplación[15]. He aquí exactamente lo que nos dice Plotino: «Toda cosa se regocija de sí misma, y se regocija de sí misma porque contempla lo otro». Ven ustedes, no es porque se regocija de sí misma, se regocija porque contempla lo otro. Toda cosa es una contemplación, y es eso lo que hace su alegría, es decir que la alegría es la contemplación llena. Se regocija de sí misma a medida que su contemplación se llena. Y es claro que no es ella la que se contempla, sino que contemplando la otra cosa, ella se llena de sí misma. La cosa se llena de sí misma contemplando la otra cosa.

Y él dice que no solamente los animales, que no solamente las almas, sino que ustedes y yo somos también contemplaciones llenas de sí mismas. Somos pequeñas alegrías, pero no lo sabemos. Sientan que estas son las palabras de salvación de la filosofía, es la profesión de fe del filósofo. Y esto no quiere decir: «Estoy contento». ¡Qué estupideces se nos han dicho sobre el optimismo de Leibniz! ¡No quiere decir que todo anda bien! Cuando alguien les dice, como Plotino, que sean alegrías, eso no quiere decir: «Vamos, muchachos, está todo bien». Sean alegrías, contémplense y llénense de aquello que contemplan. Y él dice que no sólo usted y yo, que no sólo vuestras almas son contemplaciones, sino también los animales y las plantas, y las propias rocas son contemplaciones. Hay un *self-enjoyment* de la roca. Es un texto de tal belleza... Y termina espléndido: «Y se me dirá que yo disfruto diciendo todo esto, pero quizás los disfrutes mismos son contemplaciones». Es un texto espléndido, véanlo.

¿Qué quiere decir? Se ve muy bien en el sistema neoplatónico: cada ser, a su nivel, se vuelve hacia aquello de lo que procede. Eso es la contemplación. La contemplación es la conversión de un alma o de una cosa hacia aquello de lo que procede. Volviéndose hacia aquello de lo que procede, el alma contempla, y contemplando se llena. Pero no se llena de lo otro, de

[15] Plotino, *Selección de las Enéadas*, Universidad nacional de México, México, 1988. Cf. Enéada tercera, libro VIII: «De la Naturaleza, de la Contemplación y de lo Uno».

aquello de lo que procede, o de la imagen de lo otro de lo que procede, sin llenarse de sí. Deviene alegría de sí misma volviéndose hacia aquello de lo que procede. El *self-enjoyment*, la alegría de sí, es el correlato de la contemplación de los principios. Esto es una gran idea neoplatónica.

Imaginen un empirista, uno que ha leído la Biblia, es decir un inglés, que lee este texto y ve que Plotino dice que incluso los animales, incluso las plantas, incluso las rocas son contemplaciones. Dirá: «¡Lo sabía, lo sabía!». ¿Y no es lo que la Biblia nos dice cuando leemos que el lirio y las flores cantan la gloria de Dios? ¿Qué puede querer decir esto? ¿Es una fórmula poética? ¡Pero no! Cada cosa es una contemplación de aquello de lo que procede.

Ahora estamos sobre el terreno empírico. No cambia nada, pero estamos en mejores condiciones de comprender lo que quiere decir Plotino. ¿Qué quiere decir que cada cosa contempla aquello de lo que procede? Y bien sí, es preciso que imaginen que la roca contempla... ¡Mierda!, me van a faltar ejemplos, esto no va a ser convincente. La roca contempla el silicio, seguramente el carbono, el *x*, *y*, *z* de los cuales procede. El trigo canta la gloria de los cielos. Esto quiere decir que el trigo es la contemplación de los elementos de los cuales procede y que toma de la tierra. Toma de la tierra siguiendo su propia forma y siguiendo las exigencias de su forma, es decir siguiendo su *feeling*. Las exigencias de su forma son el *feeling*. Es por esto que van a caer en un vitalismo empirista, en un vitalismo que es una maravilla del mundo. Un cuerpo viviente, un cuerpo orgánico, contempla el carbono, el nitrógeno, el agua, las sales de las que procede. Traduzcamos en términos que les son conocidos: cada cosa es contemplación de sus propios requisitos. En lugar de invocar los grandes principios neoplatónicos, invocamos las condiciones de existencia: cada cosa es contemplación inconsciente de sus propias condiciones de existencia, es decir de sus requisitos.

Bueno, poco a poco avanzamos. ¿Sienten qué quiere decir «contemplar»? Evidentemente no es una actividad teórica. Una vez más, es la flor, mucho más que la filosofía, quien contempla. O la vaca... La vaca, ¡ahí está! ¡¿Qué es más contemplativo que una vaca?! Aparenta mirar en el vacío, pero para nada... Es cierto que hay bestias que no son en absoluto contemplativas, pero es el nivel más bajo de las bestias. Por ejemplo, los gatos y los perros contemplan muy, muy poco. Tampoco conocen mucha alegría. Son bestias

amargas, no contemplan nada. Esto responde exactamente a los condenados, los condenados no contemplan nada, lo hemos visto, el estatuto de los condenados es ser puro vomitivo, no tienen más que prehensiones negativas y expulsivas. Los gatos y los perros son vomitivos en estado puro, por eso los condenados son escoltados por un gato y un perro. Actualmente hay más gatos y perros que condenados, en los tiempos de Leibniz debía ser más razonable, había menos. Pero las vacas son eminentemente contemplativas. ¿Qué es lo que contemplan? No contemplan tonterías, contemplan los elementos de los que son resultado, contemplan su propio requisito, y el requisito de la vaca es la hierba. Con hierba hacen carne, carne de vaca. Me dirán que es lo mismo para el gato y el perro. Habría que discutirlo, es bien sabido que el gato no tiene carne muy especial, es –como suele decirse– sosa. Es igual para los perros, son alimentos comodín, los chinos los hacen pasar por cualquier cosa.

Pregunta: ¿Y Dios?

Deleuze: Es bien claro, no hay dificultad. Siendo Dios lo infinito por sí, tiene lo que contemplar. La auto-contemplación y el *self-enjoyment* de Dios es infinito, por definición.

Al menos, comprendan qué quiere decir contemplar. Whitehead tiene razón cuando renuncia a «contemplar». «Contemplar» ya existía plenamente en un gran autor inglés predecesor de Whitehead, Butler[16]. En un libro muy, muy genial que se llama *La vida y el hábito*, Butler explicaba que todos los vivientes son hábitos, *habitus* –ahí también está lleno de conceptos filosóficos–, y que el *habitus* era contemplación. Y afirmaba, en muy bellas páginas, que el trigo era contemplación de sus propios elementos, elementos de los cuales surgía, y que por eso era *habitus*. Y era incluso –dice Butler– «pleno de una alegre e ingenua confianza en sí mismo»[17]. Sienten

[16] Samuel Butler (1835-1902). Escritor inglés. Fue obispo de Lichiendfield y Coventry. Cursó estudios en la Universidad de Cambridge. Principales obras: *Un refugio amable* (1873) *Erewhon* (1872), *La vida y el hábito* (1878) y *El camino de toda carne*, publicada póstumamente en 1903.

[17] Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, NRF, págs. 86-87.

hasta qué punto todo esto es inglés. En Lawrence, en las grandes páginas sobre la naturaleza, encontrarán cosas parecidas. Si ustedes creen que es amaneramiento, se pierden todo. Me parece que es uno de los pensamientos más potentes de una especie de panteísmo. Es sorprendente esta concepción de la naturaleza. No se hacen los idiotas, viven la naturaleza así, como organismos que se llenan de sí mismos. ¿Contemplando? ¡No! Isabelle lo había dicho la última vez, Whitehead no emplea la palabra «contemplar», utiliza «afrontar». Es un pequeño matiz para suprimir el aspecto pasivo. Él quiere decir que hay prehensión de los requisitos. El sujeto prehende sus propios requisitos. Más que contemplarlos, los afronta. Y en efecto, no se trata de una contemplación pura, no es una contemplación abstracta, entonces Whitehead tiene miedo de la palabra «contemplar». Yo prefiero, al contrario, la palabra «contemplar», poco importa el contrasentido que arriesga; es más arriesgada porque está más cargada.

Pero ¿por qué no es una contemplación pasiva? Porque, estrictamente hablando, se trata de una contracción –y este es el nombre que podría encontrársele, el nombre de una operación activa–. De hecho, es una contracción. Todo se vuelve claro. Si digo que un organismo contrae los elementos de los que tiene necesidad, si digo que vuestro organismo es una contracción de agua, oxígeno, carbono, sal, etc., me parece que todo esto se vuelve extremadamente claro. Si digo que la roca es una contracción del silicio y de no sé qué otra cosa, todo esto se vuelve extremadamente claro. Toda prehensión prehende sus datos, prehende sus *data*, es decir sus prehensiones pasadas. En efecto, el silicio mismo es prehensión, el carbono mismo es prehensión, son prehensiones supuestas por lo viviente. La prehensión nunca prehende otra cosa que prehensiones. Yo diría que el nitrógeno, el carbono, el oxígeno, son los materiales públicos [*publics*] de lo viviente. Así pues, prehender es siempre contraer prehensiones pasadas, contraer *data*. Y contrayendo los *data* me lleno de la alegría de ser yo mismo.

Clase XII.
Musicalidad del ser
Condiciones y componentes del acontecimiento (2º parte)

7 de Abril de 1987

En un sentido todo acontecimiento es espiritual. Aún más, algo no es acontecimiento sino en tanto es llevado al estado de fenómeno del espíritu. La muerte –o igual, el nacimiento– no es acontecimiento más que como fenómeno del espíritu.

Hemos visto en Leibniz cómo el acontecimiento remitía a la inherencia en la mónada, es decir que el acontecimiento no tiene existencia actual más que en la mónada que expresa el mundo, en cada mónada que expresa el mundo. El acontecimiento existe actualmente en la mónada, en cada mónada. Pero eso no es más que una dimensión del acontecimiento, la dimensión espiritual. Todavía falta que el acontecimiento se efectúe. Distinguiré aquí actualizar y efectuar. Diré que el acontecimiento se actualiza en un espíritu, y que esa es la pertenencia más profunda del espíritu al acontecimiento y del acontecimiento al espíritu. El acontecimiento se actualiza en un espíritu o, si ustedes prefieren, en un alma. Hay almas por todas partes. Esto sería bien conforme a Leibniz: el acontecimiento se actualiza en un alma y hay almas por todas partes. Pero al mismo tiempo es preciso que se

efectúe, que se efectúe en una materia, que se efectúe en un cuerpo. Tenemos ahí como un doble sistema de coordenadas: la actualización en un alma y la efectuación en un cuerpo.

Pero ¿qué quiere decir «tener un cuerpo»? Hemos consagrado todo este trimestre a las relaciones del acontecimiento con la mónada como puro espíritu, como alma, pero sentimos que el acontecimiento así definido, como aquello que existe actualmente en el alma, implica otra dimensión: efectuarse en una materia o en un cuerpo. De allí nuestra pregunta y el punto de partida de nuestra tercera parte: ¿qué significa tener un cuerpo? ¿Qué es eso? Sabremos qué significa tener un cuerpo, o al menos que el cuerpo mismo es aquello en lo que el acontecimiento se efectúa.

Pasar el Rubicón –el eterno ejemplo al que vuelve Leibniz– es el acontecimiento que se actualiza en la mónada César. Y en efecto, hace falta una decisión del alma, César hubiese podido no pasar el Rubicón –hemos visto en qué sentido había una libertad en Leibniz–. Pero eso remite también a un cuerpo y a un río, hace falta que ese cuerpo franquee ese río.

Que las mónadas tengan cuerpos, que aún más, esos cuerpos se encuentren en un mundo material, es algo que no hemos abordado en absoluto. Ese será el objeto de nuestra tercera parte.

Pero vuelvo entonces al final de esta segunda parte que quisiera hoy desarrollar al máximo. ¿Qué es toda esta lógica del acontecimiento que intentamos construir después de muchas sesiones? Hemos partido de aquello que ha atravesado para nosotros todo este trimestre: Leibniz inventa o reivindica una inclusión del predicado en el sujeto, sólo que hay que prestar mucha atención, pues lo que llama predicado es siempre una relación o un acontecimiento.

Me apoyaré muy fuerte sobre el texto del *Discurso de Metafísica* en que dice como al pasar –a tal punto es obvio para él– *el predicado o acontecimiento*[1]. He aquí algo que, hasta donde conozco, ni Malebranche, ni Spinoza, ni Descartes habrían dicho jamás, ni siquiera concebido: el predicado o acontecimiento. En otros términos –presten atención–, uno estaría obligado a decir que hay algo que no funciona en muchos comentarios, puesto que hacen como si el predicado en Leibniz fuera, como en los otros, un atributo.

[1] Leibniz, *Discurso de metafísica*, op. cit., parágrafo 14, pág. 82.

Se ve incluso a un autor tan importante y tan genial como Russell, que consagra un libro a Leibniz[2], decir que la inherencia del predicado en el sujeto implica que todo juicio es un juicio de atribución.

Desde ese momento, ¿cómo va a hacer Leibniz para dar cuenta del enlace, de la relación? Yo digo que ahí hay algo espantoso, me parece, pues ciertamente Leibniz afronta problemas difíciles, pero no ese. Y por una simple razón: es que seguramente van a encontrar que habla con mucha frecuencia de atribución en el mismo sentido que predicación, pero jamás, jamás, jamás –al menos hasta donde conozco, espero, toco madera–, casi nunca encontrarán una identificación del predicado con el atributo. ¿Por qué? Por una razón simple: no hay atributo en Leibniz. Es una buena razón. Ahora bien, seguramente se puede encontrar la palabra, pero eso no cambia gran cosa. Lo que quiero decir es que el predicado es siempre acontecimiento o relación.

Yo siento que los problemas de relación no tienen la menor dificultad para Leibniz. Toda su filosofía está hecha para eso, toda su lógica está hecha para eso. Sería cuanto menos sorprendente que le diese una dificultad particular.

Ven ustedes entonces que es muy curioso, desde mi punto de vista es siempre muy extraña la fuente de los errores –si es que tengo razón en pensar que es un error–. Cuando un hombre como Russell dice que en Leibniz los juicios se reducen a los modelos de la atribución, ¿en qué se apoya? Se apoya en la fórmula «Todo el predicado está en el sujeto». Dice entonces que todo es atribución.

Pero esa fórmula implica en Leibniz que el predicado no es un atributo. ¿Qué es lo que está en el sujeto? Son, en efecto, relaciones y acontecimientos. En otras palabras, Leibniz es un autor para el cual la predicación o, si ustedes prefieren, la asignación de un predicado a un sujeto, se distingue radicalmente de la atribución. Es un autor que literalmente, o al menos en última instancia, nos diría que no hay atribución, que sólo hay predicaciones.

La cuestión del enlace y de la relación ha sido siempre muy simple. Consiste en decir que hay un sujeto de la relación. Ven ustedes que aquellos

[2] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosopy of Leibniz*, Cambridge, 1900. (Trad. Cast.: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Bs. As. 1977).

que, como Russell, objetan a Leibniz porque su filosofía es incapaz de dar cuenta de las relaciones, son los que entienden o creen entender que la relación no tiene sujeto. Entonces una filosofía como la de Leibniz, que afirma que todo juicio, que toda proposición es del tipo: «el predicado está en el sujeto», no puede dar cuenta de la relación. Cuando digo –para tomar un ejemplo de Russell–: «He aquí tres hombres», ¿dónde está el sujeto? Es una proposición sin sujeto.

La respuesta de Leibniz sería extremadamente simple, sería que en cualquier caso, cualquiera sea la proposición que consideren, no es obvio aquello que es sujeto. Si se equivocan en la asignación del sujeto, es evidentemente una catástrofe.

Busquemos cuál es el sujeto en: «He aquí tres hombres». Se me concederá, en nombre de la lógica misma, que puedo considerar esa proposición como una proposición que remite a la misma función que: «He aquí tres manzanas». Tienen la misma función proposicional: «He aquí tres *x*». ¿Cuál es el sujeto de «He aquí tres *x*»? El razonamiento de Russell es que el sujeto no es tal hombre, ni tal otro, ni el conjunto de los tres hombres. Leibniz nos dice que si planteamos bien el problema, encontraremos el sujeto. Y todo depende también de cuál es el predicado. Hemos visto la respuesta de Leibniz: 2 y 1 son predicados de 3. Eso parece completamente insignificante, pero ya he intentado mostrar que es una respuesta extremadamente importante, porque efectivamente había allí asignación de un sujeto. Y en Leibniz ese sujeto sólo podía tener como predicado una relación. La relación 2-1 es el predicado del sujeto 3.

¿Por qué todo esto? Para decir, una vez más, que el predicado del sujeto es siempre una relación o un acontecimiento, no es un atributo. Es una lógica del acontecimiento. Inmediatamente mi pregunta es: ¿qué resulta de esto en cuanto a la sustancia? Porque la sustancia es el sujeto. Lo que se llama en lógica «sujeto» es lo que se llama en metafísica «sustancia». La sustancia es definida como el sujeto de sus propias determinaciones. Las dos nociones han sido por mucho tiempo equivalentes, y en el siglo XVII hay equivalencia perfecta entre la sustancia metafísica y el sujeto lógico. Kant y la filosofía post-kantiana conducirán una crítica del sujeto metafísico, es decir una crítica de la sustancia, y desde entonces disociarán el destino del sujeto lógico y de la sustancia misma. ¿Te-

nían razón? Todo depende de qué tipos de problemas plantearan en ese momento, pero eso no es asunto nuestro.

Mi pregunta es cuáles son las consecuencias en cuanto a la sustancia. Es esencial. La sustancia no se define ya, y no podrá ya definirse, por el atributo. De Aristóteles a Descartes –claro está que de maneras muy diferentes– la sustancia es definida por el atributo. ¿Qué es allí el atributo? Es la esencia, es aquello que la cosa es, es decir su esencia. Y si ustedes quieren, tienen una correspondencia entre el esquema lógico «sujeto-ser-atributo» y la conformación metafísica «sustancia-ser-esencia». Si la proposición ya no es una atribución, es decir que ya no se define por el atributo de un sujeto, ¿en qué deviene la sustancia que ya no puede definirse por una esencia?

Este punto se enlaza con el tema más evidente, el más cierto de nuestra búsqueda este año. Habrá que decir que Leibniz rompe con el esquema de la atribución y que en el mismo golpe rompe con el esencialismo de la sustancia, de la sustancia constituida por una esencia. Sustituye la atribución por la predicación, siendo el predicado siempre relación o acontecimiento. ¿Qué va a sustituir al esencialismo? Aquí podemos estar totalmente felices por haber encontrado una palabra. Lo digo muy rápido, llamemos a eso «manierismo».

Después de todo, sabemos que, sean interiores o exteriores, sean un poco antes o un poco después, el manierismo tiene relaciones muy particulares precisamente con el Barroco. Pero uno siente pena por los críticos que parecen experimentar tanta dificultad al definir el manierismo. ¿No podría la filosofía darles una mano? Puesto que hay tanta dificultad en definir el manierismo en arte, ¿no puede ser que la filosofía nos de un medio muy simple para definirlo? Si la sustancia no se define por una esencia, ¿por qué se va a definir?

En cualquier caso, una sustancia no puede definirse por sus modos. ¿Qué es el modo de una sustancia? Lo que se llama modo de una sustancia es un algo que implica la sustancia sin que la sustancia lo implique. Digo, por ejemplo, que la figura o que el triángulo implica la extensión, pero la extensión no implica el triángulo. La prueba es que la extensión puede tener otra figura, e incluso en última instancia puede no tener figura alguna. Yo diría entonces que la figura es un modo de la extensión. Si A implica a B sin que B implique a A, entonces hay un modo, A es un modo de B. Ven

ustedes de inmediato cómo se distingue así el modo y la esencia. La esencia es aquello que implica la cosa de la que es esencia, y que inversamente está implicada por la cosa. En otros términos, diremos que la esencia es la implicación recíproca y el modo es la implicación unilateral.

Parecía muy normal definir la sustancia por la esencia, pero sólo a condición de que hubiera esencias. ¿Qué es el manierismo? Definámoslo primero como pensamiento. No tienen más que pedírselo a ustedes mismos. Intenten pintarlo mientras yo hablo, desenrollen una tela mental e intenten hacer la pintura que corresponde. Imaginen que un filósofo piensa –por razones indeterminadas– que en la sustancia hay más, que no hay solamente modos, sino que hay algo que es más que un modo o una modificación y que sin embargo no es una esencia, es distinto a una esencia. La sustancia ya no se definirá por una esencia. Retomen vuestra tela mental. Digo que el hombre es un animal racional. Pinten al animal racional. Eso les da enseguida un estilo de pintura, pintar el ser racional es ya todo un estilo de pintura. Pero seguramente es otro si digo que hay en la sustancia cosas que son más que los modos pero no son las esencias, que son otra cosa.

Retengo un texto de Leibniz, es una carta donde le dice al reverendo padre Des Bosses –página 176 en la edición francesa-: *Le parece, usted dice que puede haber un ser intermediario entre la sustancia y la modificación* –entre la sustancia y el modo–, *pero yo pienso que ese intermediario...*[3] puedo leer el resto pero no estamos en condiciones de comprender... Bueno, poco importa, lo que cuenta es que no diga que ese intermediario es una esencia. ¿Por qué no estamos en condiciones de comprender lo que va a explicar en la carta al reverendo padre Des Bosses? Forma parte de nuestra tercera parte, invoca datos que todavía no tenemos. Pero retengo lo que importa: hay un intermediario entre la modificación y la sustancia, y este intermediario no está en absoluto determinado como la esencia, la que por otra parte no es un intermediario.

¿Qué es el intermediario entre la sustancia y la modificación? No puede ser más que una cosa, algo que juegue el rol de una fuente de modificaciones. La sustancia no se define por una esencia, se define por y como la fuente activa de sus propias modificaciones, fuente de sus propias maneras.

[3] Cf. Christiane Frémont, *L'être et la relation, avec 35 Lettres de Leibniz au P. des Bosses*, Paris, Vrin, 1981.

La sustancia no tiene esencia, es fuente de sus maneras de ser. Una cosa se define por todas las maneras de ser de las que es capaz, siendo la sustancia de la cosa la fuente de sus maneras de ser. Esto implica, quiéranlo o no, que la sustancia es inseparable de las maneras de ser mismas. En otros términos, no podrá ser separada de sus maneras más que abstractamente. Si ustedes se aferran a conservar la palabra sustancia, pueden hacerlo, pero habrá que decir que la sustancia es el todo-y...

En un texto del *Discurso de Metafísica*, que creo es muy importante, Leibniz nos dice algo que me parece totalmente extraño. Parágrafo 16: *Podríamos llamar nuestra esencia* –«podríamos», el condicional es ya muy interesante, prueba que no sostiene totalmente esta noción– *a aquello que comprende todo lo que nosotros expresamos*[4] –ahora bien, ustedes recuerdan, la mónada expresa el mundo entero, expresa el todo–. *Pero lo que es limitado en nosotros...* Él tiene un vocabulario muy especial, se llamaría esencia, sería nuestra esencia, el todo de aquello que expresamos; y aquello que es limitado en nosotros, quizá lo recuerdan, es la pequeña región que expresamos claramente, lo que él llama nuestro departamento. Expresamos el mundo entero, pero no expresamos claramente más que una pequeña región del mundo. *Pero lo que es limitado en nosotros* –es decir nuestra zona de expresión clara– *podrá llamarse nuestra naturaleza o nuestra potencia*[5]. Es curioso, descarta la palabra esencia. Ven ustedes su operación: la esencia es el todo de aquello que expresamos y, al contrario, se llamará naturaleza o potencia a la zona que expresamos claramente.

Resumo: la sustancia ya no puede definirse por la esencia a este nivel –habrá que volver a ver esto más de cerca, era sólo mi tema general–, ella no puede definirse más que por relación a sus propias maneras de ser como la fuente de esas maneras. La mónada leibniziana es profundamente manierista y no esencialista. Casi diría que es una revolución en la noción de sustancia, quizá tan grande como la otra revolución que consistirá en abandonarla. ¿Qué era importante en la noción de sustancia, la idea misma o el hecho de que se definiera por la esencia? En Leibniz la sustancia ya no será definida por una esencia, aparece bajo un modo manierista y ya no esencialista.

[4] Leibniz, *Discurso de metafísica*, op. cit., parágrafo 16, pág. 85.

[5] *Idem.*

En efecto, pensando en la pintura llamada manierista, creo que de cierta manera puede decirse que toda la filosofía de Leibniz es la filosofía manierista por excelencia. Ya en Miguel Ángel se encuentran los trazos de un primer y profundo manierismo. Una actitud de Miguel Ángel no es una esencia, es verdaderamente la fuente de una modificación, la fuente de una manera de ser. En este sentido es quizá la filosofía la que nos da la clave de un problema de pintura: ¿qué es el manierismo?

¿Qué quiere decir finalmente todo esto, por qué no hay esencia? Por las mismas razones por las que no hay atributos pero hay predicados. Los predicados son acontecimientos y relaciones. Todo es acontecimiento, eso es el manierismo. La producción de una manera de ser es acontecimiento. La visón manierista del mundo es que todo es acontecimiento, sólo hay acontecimientos.

Bueno, volvamos. Habíamos acabado un primer nivel en cuanto a una confrontación de una lógica y de una metafísica del acontecimiento. Nuestra comparación Whitehead-Leibniz nos había conducido a desarrollar un primer nivel: ¿cuáles son las condiciones del acontecimiento? Les recuerdo el punto de partida, válido tanto para Leibniz como para Whitehead: un acontecimiento no es simplemente «Un hombre es atropellado», sino que es «La vida de la gran pirámide durante cinco minutos».

Nos preguntábamos cuál era la condición de los acontecimientos. Se podían hablar los dos lenguajes, siendo ellos tan cercanos: o bien el acontecimiento es vibratorio, encuentra su condición en la vibración, y finalmente su último elemento son las vibraciones del aire o de un campo electromagnético; o bien el acontecimiento es del orden de la inflexión. Las inflexiones como acontecimientos de la línea, las vibraciones como acontecimientos de la onda.

Habíamos visto cómo en Whitehead esta asignación vibratoria del acontecimiento se hacía bajo la forma de dos series. En primer lugar series extensivas que se definen así: no tienen último término, son infinitas, no tienen límite, entran en relaciones todo/partes. Ejemplo típico de relación todo/partes: la vida de la pirámide durante una hora en que la miro, durante media hora, durante un minuto, durante medio minuto, durante un segundo, durante una décima de segundo, al infinito. La serie no tiende

hacia ningún límite, es infinita, y sus elementos entran en relaciones de todo y de parte. Este era el primer tipo de serie.

Si hacen memoria, advierten que habíamos encontrado el equivalente en Leibniz. Sin embargo, no pienso en absoluto que Whitehead tome de Leibniz, están en contextos totalmente diferentes. Whitehead habla en nombre de una física moderna de la vibración, mientras que Leibniz hablaba en nombre de un cálculo matemático de las series. Creo mucho más en un encuentro, sobre todo en tanto yo fuerzo, al menos un poco, la semejanza. Lo que digo es que en Leibniz ustedes encuentran un primer tipo de series infinitas que podemos llamar las extensiones. Las extensiones no son solamente longitudes; son las longitudes conmensurables las que entran en relaciones todo/partes, pero son también los números. He aquí mi primera condición.

Whitehead nos presenta la segunda condición como sigue: es que las primeras series tienen caracteres internos, caracteres intrínsecos que entran en un nuevo tipo, en un segundo tipo de serie. ¿Qué es este segundo tipo de serie? Quizá lo recuerden, son series igualmente infinitas que, esta vez sí, tienden hacia límites internos. En otros términos, son convergentes, en el sentido en que lo emplea Whitehead. Son series convergentes que convergen sobre límites.

Es muy simple. Tomemos una onda sonora. La onda sonora es primera serie. ¿En qué sentido? En el sentido de que se supone que tiene una infinidad de armónicos que son sub-múltiplos de su frecuencia. Por eso es una serie de primer tipo. Pero, por otra parte, una onda sonora tiene propiedades intrínsecas: la altura, la intensidad, el timbre. Estos caracteres intrínsecos entran ellos mismos en series, sólo que diferentes de la serie de primer tipo. Esta vez se trata de series convergentes que tienden hacia límites. Habrá relaciones entre esos límites –siempre la idea de que todo es relación, tanto en Leibniz como en Whitehead–. Y ustedes sienten que son estas relaciones entre esos límites las que serán predicados. Llamábamos extensión al primer tipo de serie, llamamos intensión al segundo tipo. O si ustedes prefieren, extensidad e intensidad. Las relaciones entre límites definen conjunciones. Si toman una onda luminosa, tendrán también los dos tipos de series. Lo que me importa es esta constitución de dos tipos de series superpuestas.

Hemos visto cómo Leibniz bautizaba los límites internos del segundo tipo de series con un nombre extremadamente precioso: son requisitos. En este aspecto el paralelismo entre Whitehead y Leibniz es muy grande. Por ejemplo, el timbre, la altura, la intensidad son los requisitos del sonido. Los armónicos no son requisitos, son el conjunto de las relaciones partes/todo que definen el primer tipo de series. Los requisitos son los límites que definen el segundo tipo de series, las series convergentes.

Podría decir que Leibniz agregaba aún un tercer tipo de series: las series convergentes que tienen por propiedades suplementarias el prolongarse unas en otras, de manera que constituyen un mundo conjuntivo, el mundo que será expresado por cada mónada. Las singularidades prolongables o las series convergentes prolongables unas en otras, que constituyen un mundo conjuntivo expresado por todas las mónadas, sería un tercer tipo de serie que no tiene equivalente en Whitehead y que permite a Leibniz definir las individuaciones. De modo que en Leibniz se tendrían las tres series, puesto que cada mónada individual contrae, concentra cierto número de singularidades. Tendríamos en Leibniz una escala de tres series, unas sobre las otras: las extensiones, las intensiones y las individuaciones. En Whitehead no tendríamos más que dos series, pero eso estaría bien, porque es sin duda más tarde, no es al mismo nivel que Whitehead va a descubrir el fenómeno de la individuación.

Por el momento sólo hemos respondido a una cosa: ¿cuáles son las condiciones del acontecimiento? Las condiciones del acontecimiento son las series infinitas. Es una respuesta posible, con la condición de definirlas. Yo diría que las condiciones del acontecimiento son dos o tres tipos de series –a vuestra elección– de las cuales el acontecimiento es la conjunción. El acontecimiento es conjunción de dos o tres tipos de series.

Pero así yo he definido las condiciones del acontecimiento, no he definido todavía su composición. Eso era lo que habíamos visto la última vez. Habíamos comenzado a verlo en Whitehead, y les recuerdo que habíamos dicho que el elemento componente del acontecimiento es, según Whitehead, la prehensión. Para una idea tan nueva, como hacer la lógica del acontecimiento, él tiene evidentemente necesidad de palabras relativamente nuevas. El elemento constituyente del acontecimiento es la prehensión, una prehensión constituye un acontecimiento. O más bien, puesto que un

acontecimiento es una conjunción que remite a varias condiciones, habrá que decir que él mismo es un lazo, o como dice Whitehead un *nexus* de prehensiones. Desde el punto de vista de su condicionamiento el acontecimiento es una conjunción de series, desde el punto de vista de su composición es un *nexus* de prehensiones.

Se trata de saber cuáles son los diferentes aspectos de la prehensión, o bien las partes del acontecimiento, aquello que lo compone. Habíamos visto cinco aspectos. Voy muy rápido para ganar tiempo.

Toda prehensión remite a un sujeto prehendiente. Pero el sujeto prehendiente no preexiste, es la prehensión en la medida en que ella prehende la que constituye algo como sujeto prehendiente o que se constituye ella misma como sujeto prehendiente. El sujeto prehendiente será el primer elemento.

Segundo elemento: lo prehendido. La prehensión constituye aquello que prehende como un prehendido. Lo prehendido tampoco preexiste. Ustedes me dirán: «De acuerdo, lo prehendido no existe, pero aquello que es prehendido preexiste». No, porque aquello que es prehendido es otra prehensión. El acontecimiento no puede ser más que prehensión de prehensiones. Es otra prehensión, es decir que el acontecimiento es prehensión de otros acontecimientos. Todo acontecimiento prehende otros acontecimientos, sean preexistentes, sean coexistentes.

Ejemplo: la batalla de Waterloo es una prehensión de Austerlitz. Aunque son dos batallas diferentes pero podría invocar demasiado fácilmente acontecimientos psicológicos, lo que importa es que este sistema funciona más allá de la psicología, no es en absoluto psicología, se trata de algo distinto: «de qué están hechas las cosas».

Otro ejemplo: el concierto es un acontecimiento. El piano es una prehensión del violín, en tal momento el violín es prehendido por el piano. Ustedes me dirán: ¿pero lo inverso también? Sí, pero en otro momento, hay momentos en que es el violín quien prehende al piano. ¿Qué es lo que quiero decir cuando digo que tal instrumento responde a tal otro? ¿Y qué es la página de orquestación, el momento en que distribuyo sonidos en los instrumentos? La orquestación es esa repartición espléndida según la cual tal momento será la prehensión de tal otra prehensión, se trata de cómo organizar las prehensiones.

Lo prehendiente es siempre una prehensión, lo prehendido es siempre una prehensión. No obstante son aspectos muy diferentes. Bajo el aspecto en el cual una prehensión es prehendida, se llamará según Whitehead un *datum*. Se dirá que toda prehensión prehende *data*, es decir prehensiones previas o preexistentes. Y se dirá que los *data*, es decir aquello que es prehendido en una prehensión, es el elemento público de la prehensión.

Curiosa palabra: «público». Tengo una razón para subrayarla al pasar, van a comprenderlo rápido. Whitehead nos dice que el elemento público de la prehensión es aquello que la prehensión prehende y que es él mismo una vieja prehensión. Entonces, en la prehensión que yo soy, cuando prehendo no soy todavía público, pero cuando soy prehendido por alguno de ustedes, soy su público. Cuando yo los prehendo, ustedes son mi público, cuando ustedes me prehenden, yo soy vuestro público. Esto implica que lo prehendiente es inseparable de un elemento privado. Pero toda prehensión será en su momento prehendida, es decir que no hay prehensión que no sea un *datum* para otras prehensiones por venir. Es una de las grandes lecciones de Whitehead. Desde entonces yo seré siempre el público de un alguien que será privado para él mismo y será de nuevo lo público de algún otro. Habrá toda una cadena de privado-público.

¿Qué es el elemento privado, por oposición a los *data* públicos, es decir a las prehensiones prehendidas? Ustedes recuerdan, es lo que él llama el *feeling*. ¿Qué es? Tercera parte de la prehensión, después del sujeto prehendiente y los *data* prehendidos –pero desde un punto de vista puramente lógico–, el *feeling* es la manera en que lo prehendiente capta lo prehendido. Eso es el elemento privado.

Es un empleo bastante insólito de privado-público. Es gracioso y bastante extraño, sobre todo porque le da mucha importancia en *Proceso y realidad*. Debe haber razones. Y he aquí que un día mientras me preparaba con motivo de nuestras sesiones, caí sobre una cosa extraña en el *Discurso de Metafísica*. Leía ojeando vagamente porque lo recordaba, era sólo para volver a metérmelo en la cabeza, y figúrense que caigo ahí, *Discurso de Metafísica*, parágrafo 14: *Ahora bien, sólo puede ser Dios la causa de esa correspondencia de sus fenómenos* –entre las mónadas–, *de otra manera no habría punto de ligazón... y entonces sólo puede ser Dios quien haga que lo que es*

particular al uno –es decir a una mónada– *sea público a todos*[6]. Es divertido el término «público». Entonces he buscado y no lo veo en otra parte en Leibniz. ¿No lo habrá empleado más que una vez? El texto quiere decir que todas las mónadas expresan el mismo mundo, es decir que lo que una prehende es prehendido por otra, que la prehensión de una mónada es el *datum* de la prehensión de otra. Me parece muy curiosa esta cuestión privado/público, es para soñar.

En fin, en cuanto a la cuestión del *feeling*, a esta manera en que el sujeto prehendiente prehende lo prehendido, el *datum*, lo que más me interesa es algo en lo que Whitehead insiste mucho: la posibilidad de un *feeling* negativo. ¡Eso me interesa enormemente! Son los fenómenos de aversión, fenómenos de asco. Rechazo un acontecimiento ¡No me hablen de eso! Habría que estudiar los *feelings* negativos, las cosas de las cuales no hay que hablar, las mónadas que se desgarran. Ustedes encuentran aún hoy mónadas que no soportan que les hablen de 1936. Son mónadas muy interesantes, no soportan, queda como una especie de herida. Ese es el caso de un *feeling* negativo. Este es un ejemplo psicológico, pero hay acontecimientos que están constituidos enteramente por la expulsión de otros acontecimientos, están hechos enteramente para tapar, para vomitar tal acontecimiento.

No quiero insistir demasiado en esto, pero para terminar debe recordarnos algo. Ustedes recuerdan al condenado, era el hombre que tenía el odio a Dios. Y como decía Leibniz, Dios es todo, aquel que tiene odio por Dios es aquel que tiene el odio más grande que existe, es aquel que odia todo, tiene odio por todas las criaturas de Dios, sean los hombres, las bestias o las plantas; o incluso las pequeñas piedras, que no han hecho nada a nadie. Odia todo. En otros términos, vomita todo. La definición del condenado en Whitehead sería «el hombre del *feeling* negativo».

Todo esto era el tercer elemento. Habíamos visto que el *feeling* asegura el llenado de la prehensión por lo prehendido. El sujeto prehendiente, a través del *feeling*, se llena de aquello que prehende, se llena de los *data*. Y de ese llenado nace el *self-enjoyment*. No vuelvo sobre eso, es como una especie de contracción. Es en la medida en que la prehensión se vuelve hacia aquello que prehende, que ella se llena de sí misma. El material del *datum* es

[6] *Ibídem*, parágrafo 14, pág. 82.

una serie vibratoria. Puedo decir que todo *datum* está hecho de material vibratorio. La prehensión es una contracción de los elementos vibratorios, así prehende *data*. Es lo mismo: prehende *data* porque contrae los elementos vibratorios que condicionan la prehensión. En la misma medida en que la prehensión es una contracción de los elementos vibratorios, ella se llena de esa alegría de sí misma.

Como decía Samuel Butler –les hable de él la última vez– en un libro espléndido, muy inglés, muy de filosofía inglesa, *La vida y el hábito*: «El trigo se regocija de ser trigo, al contraer por el hecho de que contrae, la tierra y la humedad de la cual es resultado»[7]. Es la versión inglesa, es la versión filosófica de «El lirio canta la gloria de los cielos, las plantas cantan la gloria de Dios, las plantas testimonian».

¿Por qué me importa todo esto? Leibniz dirá exactamente lo mismo, dirá lo mismo a propósito de la música, pues ¿qué es el placer? En el sentido más preciso y más profundo de la palabra, el placer es la contracción de una vibración. Ustedes encontrarán un bello texto de Leibniz sobre la música como siendo resultado de un cálculo inconsciente, el cálculo que se apoya sobre la vibración de la onda sonora. *Principios de la Naturaleza*: *la música nos encanta aunque su belleza consiste en las conveniencias de los números y en la cuenta de la cual no nos apercibimos*[8]. Es literalmente contrayendo el número que alcanzamos el más alto placer, es decir el placer de ser sí mismo.

¿Y qué somos, nosotros vivientes, en nuestro organismo, en lo más profundo de nuestro organismo? ¿Qué hace que, aún enfermos, tengamos, o podamos tener si sabemos encontrar ese punto de nosotros mismos, esa alegría de ser? ¿Qué es esa alegría de ser con relación a la cual los lloriqueos son miserias? Esa alegría de ser no es otra cosa que lo que llamamos placer, es decir la operación que consiste en contraer los elementos de los que somos resultados.

[7] Ver nota 17 clase 11.

[8] El texto completo es: "La música nos encanta, aunque su belleza sólo consiste en el concierto de los números y en la cuenta de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros que se siguen a intervalos determinados, cuenta de la que no nos apercibimos y que el alma no deja de realizar". G. W. Leibniz, "Principios de la Naturaleza y de la gracia fundados en razón", en Ezequiel de Olaso, *Escritos filosóficos de Leibniz*, op. cit., pág. 605.

¿Y yo cuerpo? ¿Qué es tener un cuerpo? Si conjeturo acerca de lo que nos queda por hacer, ¿qué es tener un cuerpo sino contraer esas series vibratorias? ¿Qué es tener un cuerpo sino contraer? ¿Contraer qué? Cosas miserables o grandiosas, es decir cosas que han sido siempre de los dioses: contraer el agua, la tierra, las sales, el carbono de los cuales somos resultado. Y nos llenamos de nosotros mismos al volvernos hacia esas series que contraemos. Es el *self-enjoyment*, es lo que llamaremos «el cálculo inconsciente de todo ser».

En este sentido somos música pura. Y si somos música pura es bajo este aspecto, bajo el aspecto del *self-enjoyment*. De donde nos damos cuenta quizá que en la pregunta «¿qué es un acontecimiento?» el concierto es todo lo que quieran, menos una metáfora.

Para finalizar, hay que terminar con las estupideces sobre el optimismo de Leibniz. Si hay una fórmula concerniente a Leibniz que es bien conocida y ha pasado a la posteridad, es la idea de que nuestro mundo era «el mejor de los mundos posibles». Ustedes saben lo que pasó, Lisboa sufrió, en una determinada fecha, un célebre terremoto[9]. Y ese terremoto, por extraño que sea, ha tenido en Europa un rol cuyo equivalente no veo más que en los campos de concentración nazi. Me refiero a la pregunta que ha resonado después de la guerra –«¿Cómo es posible creer todavía en la razón, una vez dicho que ha existido un Auschwitz?»– y al hecho de que un cierto tipo de filosofía, que había hecho sin embargo la historia del siglo XIX, devenía imposible. Es muy curioso que en el siglo XVIII sea el terremoto de Lisboa el que asuma algo de aquello. En ese momento toda Europa se dice: ¿cómo es todavía posible mantener un cierto optimismo fundado sobre Dios? Ven ustedes entonces: después de Auschwitz resuena la pregunta por cómo es posible mantener el menor optimismo sobre lo que es la razón humana; después del terremoto de Lisboa, la pregunta es cómo es posible mantener la menor creencia en una racionalidad de origen divino.

[9] El terremoto de Lisboa tuvo lugar en el año 1755. Fue uno de los terremotos más destructivos y mortales de la historia, causando la muerte de entre 60.000 y 100.000 personas. El sismo fue seguido por un tsunami y un incendio, causando la destrucción casi total de Lisboa. Las ondas sísmicas causadas por el terremoto fueron sentidas a través de Europa hasta Finlandia y África del Norte. En España produjo al menos 1.275 muertos.

Eso resultará en el célebre texto de Voltaire contra Leibniz, la pequeña novela *Cándido*, donde hay un joven bobalicón, adoctrinado por un profesor de filosofía, al que le suceden todas las desgracias, abominaciones de todas las especies: guerras, violación de su novia, etc. Es un catálogo de todas las abominaciones humanas. Y luego está el profesor que siempre explica a Cándido que todo es para mejor en el mejor de los mundos posibles. Ese texto de Voltaire es una verdadera obra maestra.[10]

No se trata entonces de decir que Voltaire se equivocó, porque la grandeza de su libro es que está recomponiendo un cierto número de problemas –incluido el problema del bien y el mal– que ya no pueden ser planteados como lo eran un siglo antes. Creo que es el fin de los bienaventurados y los condenados. Hay que decir que hasta Leibniz, incluyéndolo, el problema del bien y del mal fue planteado en los términos de los bienaventurados y los condenados. Con Voltaire, con el siglo XVIII, a partir de 1755[11], se planteará de otro modo.

¿Qué es entonces lo que introducirá un nuevo modo de pensamiento en cuanto al mal y a la existencia del mal? No quiero decir para nada que Voltaire es literatura, *Cándido* forma parte de las obras de literatura y a la vez de filosofía que han tenido la mayor importancia. Lo que quiero buscar –y esto no excluye nada de *Cándido*– es de qué se trató el optimismo de Leibniz. Y es verdad que era un optimismo fundado sobre una racionalidad divina, no hay que volver sobre eso. Pero no hay que pensar que los teólogos de la época no tenían en cuenta todo lo malo que pasaba, las muertes de inocentes, las guerras, las atrocidades... No han esperado el terremoto de Lisboa. Lo que es muy curioso es que el terremoto de Lisboa llegó en un momento en que el pensamiento y su manera de considerar la cuestión del mal estaban ya cambiando, es entonces que produjo todo su efecto. Pero anteriormente las catástrofes y las abominaciones, de Dios y del hombre, eran bien conocidas.

[10] Cf. Voltaire, *Cándido o el optimismo*, op. cit., en particular el capítulo IV: «Halla Cándido a su amigo maestro de filosofía tan filósofo como siempre» en el que, a propósito de las desgracias descritas, abundan las alusiones despectivas al principio leibniziano de "el mejor de los mundos posibles" y el capítulo XXVIII, el cual culmina con una mención directa a Leibniz. También existe un poema escrito por Voltaire: *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756)

[11] Año del terremoto de Lisboa.

En la historia del optimismo en Leibniz –insisto sobre esto– habría que distinguir dos optimismos correlativos: uno subjetivo y uno objetivo. El optimismo objetivo es «este mundo es el mejor de los mundos posibles». Esto remite a la composibilidad, no vuelvo sobre eso. Remite a la noción objetiva de composibilidad, a saber: hay series de singularidades que se prolongan unas en otras, y hay luego puntos de divergencia. Habrá entonces tantos mundos como divergencias, siendo todos los mundos posibles, pero incomposibles unos con otros. Dios ha elegido uno de esos mundos, y sólo podía elegir el mejor. Esto no va mucho más lejos. Todo empieza de nuevo: ¿hay que decir que este mundo es porque es el mejor o hay que decir lo contrario, que este mundo es el mejor porque es y porque es el que es? Me parece que el optimismo objetivo no puede recibir, no contiene su razón en sí mismo, implica una razón venida de otra parte y que no puede ser dada más que por el optimismo subjetivo.

¿Qué es el optimismo subjetivo? Es el *self-enjoyment*. Cualquiera sea la abominación del mundo, hay algo que no se les podrá quitar y por lo cual ustedes son invencibles. No es vuestro egoísmo, no es vuestro pequeño placer de ser yo, es algo mucho más grandioso, que Whitehead llama precisamente el *self-enjoyment*. Es esta especie de corazón vital en el que ustedes contraen elementos, sean los elementos de una música, los elementos de una química, ondas vibratorias, etc. Y contrayendo esos elementos y volviéndose hacia ellos devienen ustedes mismos. Este será el tipo de alegría del devenir que encuentran en todos los pensamientos de tipo vitalista.

He aquí la fórmula del optimismo subjetivo: «que esa alegría crezca», que la alegría devenga alegría de más y más personas. Esto no quiere decir que el mundo irá mejor, no quiere decir que habrá menos abominaciones, es otra cosa. No se trata de decir que las abominaciones van a dejarme indiferente. Sobre todos estos puntos Leibniz se ha expresado maravillosamente en el texto al que los remito y que ya hemos utilizado mucho: *La profesión de fe del filósofo*. Estar contento del mundo, nos dice, no quiere decir cultivar su egoísmo, sino encontrar en sí la fuerza de resistir a todo lo que sea abominable, encontrar en sí la fuerza para soportar lo abominable cuando les llega. En otros términos, el *self-enjoyment* es ser digno del acontecimiento, saber o llegar a ser digno del acontecimiento. ¿Quién puede decir por adelantado que será digno del acontecimiento que le sucede? Cualquiera

sea el acontecimiento, sea una catástrofe o un amor, hay personas que son indignas de los acontecimientos que les suceden, incluso cuando no son acontecimientos prodigiosos.

¡Ser digno de lo que sucede! Es un tema que recorre la filosofía. Si la filosofía sirve para algo, es para este tipo de cosas. Persuadirnos, no aprender, sino persuadirnos de que es un problema, de que hay que saber, de que es mejor saber ser digno de aquello que nos sucede, sea una gran desgracia o sea una gran felicidad. Porque en el momento en que lleguen a ser dignos de lo que les sucede, sabrán muy bien qué es importante y qué no lo es en aquello que les sucede. En otros términos, qué es importante en un acontecimiento y qué no tiene ninguna importancia. No es necesariamente lo que uno cree, hace falta desde ya toda esta ética de la dignidad. Ser digno de lo que sucede. Eso es el vitalismo. En Leibniz, todo el final de *La profesión de fe del filósofo* es eso.

Ahora bien, ustedes recuerdan la idea de Leibniz: a Dios gracias porque hay condenados, pues los condenados han vomitado a Dios y desde entonces, habiendo caído en una extrema confusión por odio a Dios, han estrechado, han renunciado a la región que les está destinada, a su departamento –ustedes recuerdan: la pequeña región clara que expresan–. La idea del condenado me parece sublime, da ganas de serlo. Ellos han dejado fantásticas cantidades de alegría virtual inutilizada. Apoderémonos de esas alegrías, apoderémonos de esos *enjoyments* vacíos, no llenados. Hay que apropiárselos. Entonces los condenados estarán furiosos al ver que su condenación nos sirve y sirve para algo. Sí, la condenación sirve para aumentar la cantidad total de *self-enjoyment* del conjunto de aquellos que no están condenados o todavía no lo están.[12]

Todo esto es el cuarto elemento. Y luego hay un quinto elemento, del que hablaré muy rápido. Ustedes sienten que es un quinto elemento necesario, reclamado por todo. Es reclamado por el *feeling*: el *feeling* reclama que haya como una especie de conformidad de un *feeling* a otro en un mismo sujeto prehendiente, una especie de conformidad de los *feelings*. Conformidad quiere decir pertenencia a una misma forma, a una misma forma subjetiva. Lo prehendido reclama algo distinto a una presentación instantánea

[12] Cf. Leibniz, *Profesión de fe del filósofo*, op. cit., pág. 211.

o inmediata. El *self-enjoyment* se presenta él mismo como el afecto de un puro devenir de sí, de un devenir sí mismo.

Todo esto implica una suerte de duración en la cual el acontecimiento se sumerge, y cuyo mínimo es la unión de un pasado inmediato y de un futuro muy cercano. Les decía que finalmente el optimismo es eso, la persuasión de que va a durar, la persuasión de que al latido de mi corazón seguirá otro latido. Y si esta persuasión termina por decirse que quizá no será siempre así, pero que habrá al menos otro corazón, puede ser que haya un lazo de los *self-enjoyments*. En otras palabras, lo que capto y experimento no se reduce jamás a una presentación inmediata. Es captado por un sujeto prehendiente que, de una manera o de otra, se sumerge en el pasado y tiende hacia un porvenir. Es el quinto o último elemento, al que Whitehead llama «designio subjetivo».

Lo que percibimos, lo percibimos como inmediato e instantáneo. Por ejemplo, giro la cabeza y percibo una ventana, pero esa ventana que percibo cuando giro la cabeza, la percibo con ojos, la toco con manos que se sumergen en un pasado inmediato. Ustedes preguntarán cómo eso va a hacer la unidad de todo, pues ¿qué es un órgano de los sentidos o, si prefieren, un órgano de prehensión? Es un proceso de contracción y únicamente eso, es una placa de contracción. Los oídos son placas para contraer las ondas sonoras. Y en condiciones tales que explican lo que escucho y lo que no escucho de la onda sonora. Alguien que tiene los oídos enfermos, por ejemplo, puede muy bien contraer los graves y no contraer los agudos, no escucha los agudos.

Esta es una idea de Whitehead que me parece muy, muy importante: es con órganos salidos del pasado, por próximo que sea, salidos de un pasado incluso muy próximo, que yo capto lo inmediatamente presente. Sin duda allí va a obtener la base del designio subjetivo.

¿Por qué no puedo continuar a este nivel? Porque –ustedes lo sienten– el designio subjetivo va a involucrar la continuidad y la causalidad, cuyo análisis, tanto en Leibniz como en Whitehead, no podremos hacerlo más que en la tercera parte.

Resumamos rápido. Siento que en Leibniz y en Whitehead tienen no solamente las tres series que condicionan el acontecimiento, sino también sus cinco referencias. Lo digo muy rápido. Al nivel de Leibniz, yo diría que

el sujeto prehendiente es ciertamente el equivalente de la mónada, la mónada es prehensión del mundo. El *datum* es el mundo mismo. En caso de ser necesario, diría que eso no se corresponde, que es aún mejor, hay nociones que no tienen equivalente en el otro. Yo diría, para Leibniz, que cada mónada prehende el mundo entero, pero no prehende claramente más que una pequeña porción. El mundo entero es público, puesto que es, al mismo tiempo, lo que prehenden las otras mónadas. Mi pequeña porción es privada. ¿Por qué? Porque sin duda es prehendida por las otras, pero no la prehenden más que confusamente. Hay una porción del mundo que yo prehendo, que yo expreso claramente, los otros no la expresan más que confusamente; por restringida que sea, no me quitan mi propio bien, mi bien privado. Las prehensiones son las percepciones, y Leibniz hará una esplendida teoría de las pequeñas percepciones. A tal punto que sobre esto Whitehead no tiene estrictamente nada que agregar, y nadie tendrá... sí... retiro lo que he dicho... no habrá casi nada que agregar a una teoría tan bella como la de las pequeñas percepciones inconscientes en Leibniz. Son las prehensiones no conscientes. Hemos visto cómo el *self-enjoyment* tenía su referencia en la alegría y el optimismo leibniziano. Y para terminar, el designio subjetivo es exactamente lo que Leibniz llama la apetición.

Leibniz dirá finalmente, para resumir todo, que los caracteres más profundos de la mónada son la percepción y la apetición. Y definirá la percepción como el detalle de aquello que cambia y la apetición como el principio interno del cambio. *Monadología*: *Se sigue de lo que acabamos de decir* –parágrafos 11 y siguientes– *que los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno (...) pero es preciso también que allende el principio del cambio haya un detalle de aquello que cambia, que haga, por así decirlo, la especificación y la variedad de las sustancias.* Y los bautizará percepción y apetición[13].

Es bien sabido que la filosofía de Whitehead reposa sobre dos grandes nociones, tiene dos grandes conceptos: las ocasiones actuales y los objetos eternos. De los objetos eternos no hemos dicho una palabra. Procedo muy rápido.

[13] Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafos 11 a 15

Ustedes recuerdan qué son las ocasiones actuales: son los acontecimientos en tanto que están simultáneamente condicionados por series vibratorias y compuestos por los elementos prehensivos, los elementos de prehensión. Ese es lo que nos da el acontecimiento. Pero es curioso porque allí nada subsiste, las vibraciones no dejan de pasar. Pienso en aquello que no puedo pensar todavía puesto que es nuestra tercera parte, pienso en el cuerpo. Salto entonces de Whitehead a Leibniz, pero no importa, puesto que hablamos de su comunidad. Parágrafo 71 de la *Monadología*: *No es necesario imaginarse, con algunos que interpretaron mal mi pensamiento* –denuncia un contrasentido sobre su pensamiento–, *que cada alma tiene una masa o porción de materia propia, o afectada a ella para siempre.* En otros términos, Leibniz nos dice: «Cuando les hable de los cuerpos, no vayan a creer que cada alma tiene un cuerpo que le pertenece». ¿Y por qué? *Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos* –conoce la frase de Heráclito–, *y las partes* –corpúsculos– *entran y salen en ellos continuamente*[14]. Con las ondas vibratorias es igual. Pero aún más, las percepciones de la mónada, *detalles de aquello que cambia*, no cesan de cambiar.

Ustedes me dirán que hemos previsto todo esto, puesto que con el designio subjetivo hemos introducido el factor de duración como último componente, hemos introducido algo que dura y que hace una síntesis del presente con el pasado cercano y el porvenir próximo. Pero ¿qué quiere decir duración? Algo puede durar cien años, pero eso no responde en absoluto a la pregunta. La gran pirámide dura, sí, pero ¿en relación a qué? Dura más tiempo que una mosca, eso es todo. No hay que confundir algo que dura con una verdadera permanencia o, si ustedes prefieren, con algo eterno. Puedo decir que una montaña dura, pero una montaña es tan acontecimiento como una mosca, ni más ni menos; es un acontecimiento pero no en la misma escala. Para captar la montaña como acontecimiento, es decir como plegamiento incesante que no deja de plegarse y de replegarse –puesto que pierde sus moléculas a cada instante pero también las renueva, y entonces recomienza su propio plegamiento– no tengo más que la duración.

Ahora bien, la duración me da, en rigor, lo semejante. Una onda sucede a una onda, una vibración sucede a una vibración... ¿qué me hace decir: «es

[14] Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafo 71, pág. 44.

lo mismo»? El problema de «lo mismo» no se agota para nada en la duración, por larga que sea. Lo mismo no es lo continuo. ¿Qué es el problema de lo mismo? ¿Qué es lo que me hace decir: «Es la misma onda»? Ustedes me dirán que es la generalidad. No, puesto que lo afirmo incluso al nivel del individuo: es el mismo Pedro que vi ayer o, aún más, es la misma nota en el concierto, «¡Ah, es el si de Berg!, «¡Ah, es el mismo color», «¡Ah, sí, es el verde de tal pintor!». He aquí que Whitehead llamará a todos esos objetos eternos. El objeto eterno es aquello que reconozco como lo mismo a través de una pluralidad de acontecimientos o de ocasiones actuales.

Cuando digo, por ejemplo: «¡Ah, sí, ahí está la gran pirámide!», ustedes sienten que hay algo que los acontecimientos, las ocasiones actuales no explicaban. ¿Cómo puedo decir que es la misma gran pirámide? «¡Ah, es la gran pirámide, sí, no se ha movido!». «¡Ah, no has envejecido, Pedro, eres tú, te reconozco!». No digo: «Una onda sucede a otra onda», «Pedro sucede a Pedro», digo: «¡Eres tú, Pedro!», «¡Salud, oh, gran pirámide!». Es de todo este tipo de proposiciones de lo que hay que dar cuenta. Objetos eternos y ya no ocasiones actuales.

Y el vocabulario de Whitehead va a hacerse muy bello, muy poético. Ha definido el acontecimiento como una concrescencia; a vuestra elección, concrescencia de series que lo condicionan o concrescencia de prehensiones que lo componen. Pero a los objetos eternos él los va a definir como ingresiones. El objeto eterno hace ingresión en el acontecimiento. Es en esta ingresión de ese objeto eterno que puedo decir: «¡Es la gran pirámide!», «¡Ah, el si, lo has escuchado!», «¡Ah, ese azul de Prusia!», o «Ese azul muy particular que no es incluso azul de Prusia, que no encontramos, que tu has visto». He aquí el objeto eterno que hace ingresión, y que hace que mientras las ondas suceden a las ondas ustedes digan: «Es lo mismo». Sólo que ustedes no dicen de la onda que «es lo mismo», lo dicen de un cierto tipo de objetos que van a llamar objetos eternos en tanto que hacen ingresión en los acontecimientos.

Y ven ustedes que, no sin coquetería, Whitehead podrá reivindicarse platónico diciendo: «Ah bien, sí, los objetos eternos son más o menos lo que Platón llama las Ideas». Sólo que en Whitehead los objetos eternos no son ninguna otra cosa más que los componentes del acontecimiento en tanto que hacen ingresión en el acontecimiento.

¿Qué serán estos objetos eternos? Él distingue, a primera vista, tres tipos. Los sensibles: ese verde, este matiz de color. Inútil decirlo: el color es también un objeto eterno: «¡Ese azul!», «¡Ese verde!». O «¡Esa nota musical, ese grupo de notas!», pero no se trata simplemente de generalidades

En efecto, repensemos mi ejemplo. Estamos en el concierto, escuchamos la música de Vinteuil[15] y he aquí que Charlus prehende la pequeña frase, la famosa pequeña frase de Vinteuil. La prehende y la contempla, la escucha con un aire emocionado. Es Morel quien la toca, es su amante quien está tocándola. Está compuesta de un cierto agregado de notas muy individualizadas que Proust detalla, está muy, muy bien analizada. Se trata de una prehensión de la pequeña frase, que Charlus ha escuchado miles de veces pero llevada por otras ondas sonoras. Ven ustedes que el objeto eterno es «lo mismo» que hace ingresión en una pluralidad de ocasiones actuales, en todos los conciertos en que he escuchado la pequeña frase, a menos que espere el momento en que va a surgir y en el que digo: «¡Ah, sí, es ella!» o «¡Uf, el cabrón la arruinó!».

Desde entonces, no se sorprendan de que Whitehead emplee el término *feelings* conceptuales. El *feeling* conceptual es la relación de la prehensión ya no con otras prehensiones, sino con los objetos eternos que hacen ingresiones en el acontecimiento. Y si hay *feelings* conceptuales, hay *feelings* conceptuales negativos, del tipo que acabamos de expresar: «¿Cómo se puede masacrar semejante obra?». Puede suceder que frente a un director de orquesta uno se diga: «¡Pero Dios mío! ¿Cómo se puede masacrar semejante obra?». Tendría entonces un *feeling* negativo.

Supongo que un objeto eterno tiene su franja de variaciones, pero es completamente individualizado, no es una generalidad. Un cierto agregado sonoro, he ahí el ejemplo de un objeto eterno sensible. Y pueden imaginar miles y miles de acontecimientos «concierto», mil conciertos, y será siempre ese objeto eterno el que hará ingresión en tal momento. Así pues, los objetos eternos con sus ingresiones son algo muy diferente de las ocasiones actuales.

Otro caso: los objetos eternos ya no sensibles, sino perceptivos. Ya no digo: «Es azul de Prusia»; digo: «Ah, es una chaqueta, es una chaqueta en

[15] En este párrafo Deleuze trabaja en torno a personajes y situaciones de un relato perteneciente a Proust. Cf. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, Alianza, Madrid, 1998, tomo I: "Por el camino de Swann".

color azul de Prusia» o «Ah, es un violín». Después hay objetos eternos científicos: átomos, electrones, triángulos, etc. Me parece evidente –hay textos raros de Whitehead yendo en ese sentido– que es preciso también que haya objetos eternos de *feelings*. Los *feelings* tampoco garantizan su identidad. ¿Es preciso o no que haya un objeto eterno «ira»? Tú tienes *tu* arrebato de ira o él va a hacer *su* berrinche. «Es momento de irse, él va a hacer su berrinche». ¿Qué es «su ira», como si la ira fuera individuable? En efecto, un odio, una ira son perfectamente individuados. Las personas tienen un estilo de ira. Generalmente es por eso mismo que no los reconocemos, hay grandes coléricos de los que no sabremos jamás hasta qué punto lo son, puesto que tienen un estilo de ira que precisamente no tiene la especie de *tempo*. Hay gente en la que vemos enseguida cuándo va a surgir su ira y hay casos más complicados: ¿cuál es el secreto de su ira? Pero «tu ira» es un objeto eterno. ¿Es uno? Hace ingresión en una pluralidad de acontecimientos, en acontecimientos diversos. Imaginen una mujer muy iracunda. Para el marido de una mujer muy iracunda, cuando dice: «¡Oh la la, va a surgir su ira!», es cierto que la ira de esa mujer, y no la ira en general, es un objeto eterno. Habría entonces objetos eternos de *feelings*.

Tanto como hay una gran pirámide-acontecimiento, hay una gran pirámide-objeto eterno; una es concrescencia, la otra es ingresión. ¿No es lo mismo para los *feelings*?

¿Cómo define Whitehead los objetos eternos? Dice que son determinabilidades o potencialidades. ¿Por qué? Porque, en efecto, sólo se actualizan en los acontecimientos. La pequeña frase de Vinteuil no es más que una pura potencialidad que sólo toma una existencia actual en una ocasión actual, es decir cuando es ejecutada. No obstante, como potencialidad tiene una plena existencia individual.

Es muy importante todo esto. Para habituarse a este modo de pensamiento es preciso que gocen con él. «¡Ese verde!» es una pura potencialidad. Imaginen, el mundo está asediado por potencialidades. ¿Qué es un fantasma? ¿Cuántas pequeñas frases se pasean por el mundo, frases que no han sido actualizadas y no lo serán jamás? Y ¿cuál es su modo de existencia?, ¿tienen uno? Habría que fantasear sobre esto.



De todas maneras es muy insuficiente, no se pueden definir los objetos eternos como simples formas de reconocimiento, eso no alcanza. Como

Whitehead es ante todo físico-matemático, no se contenta con eso, un electrón no es una forma de reconocimiento, es completamente otra cosa.

Una vez más, está el electrón como partícula llevada por una onda, ese es el electrón-ocasión actual; después está el electrón-objeto eterno. Repentinamente las cosas están desdobladas, tienen el objeto eterno que hace ingresión en el acontecimiento y el acontecimiento con sus componentes.

Leibniz nos dará todo lo que queremos. Yo diría que hay tres tipos de objetos eternos. Por mi cuenta, y a la manera de Leibniz, los definiría de la siguiente manera. Primer tipo de objetos eternos: los definibles o demostrables Los objetos definibles o demostrables son todo aquello que entra en relaciones todo-parte, son extensidades. Segundo tipo de objetos eternos: los requisitos o límites y relaciones entre límites, todo lo que entra en las intensidades. Cuando digo que el sonido tiene una altura, una intensidad, un timbre, se trata de tres objetos eternos. Y finalmente, tercer tipo de objetos eternos: las singularidades.

Ven ustedes que los individuos, que son compuestos muy especiales de singularidades, no entran para mí en los objetos eternos. Los individuos son portadores, condensan, contraen singularidades, objetos eternos, es decir que los objetos eternos hacen ingresión en los individuos. A la inversa, los objetos eternos son perfectamente singulares, pero no son individuos.

Pregunta: Una pregunta precisa que entra en el cuadro de lo que desarrollás. Si se toma el caso del vestido verde, del verde de ese vestido, se tiene de un lado la potencialidad y de otro su efectuación. Me gustaría saber, porque me interesa, cómo lo ubicarías en el caso de la escritura de una pieza musical, en el que se tiene: por una lado la obra musical pensada por el compositor, es el estadio 1, en su cabeza; en segundo lugar, la escritura de la partitura, es decir la obra escrita pero no interpretada; y en tercer lugar la obra interpretada por la orquesta, es decir efectuada y audible. La sensación es que son tres dominios, entonces... ¿una multiplicidad de dominios?

Deleuze: Tu observación es completamente adecuada. En un tal proceso de ingresión –para hablar como Whitehead–, es preciso hablar de varios niveles. Cuando se dice que una potencialidad se actualiza, necesariamente la actualización no es un proceso homogéneo. Una cosa que se actualiza, se

actualiza a niveles sucesivos y a veces para rodear tal nivel. Tomemos el ejemplo de una pieza musical. ¿Por dónde comienza, cuál es el núcleo, antes mismo de que la pieza exista? ¿Qué es? Lo que existe –pero aquí me adelanto por mi cuenta– en la base de todo en la música es el ritornelo, la base es un pequeño ritornelo. Ustedes me preguntarán dónde está el pequeño ritornelo. Puede estar en el aire, no es humano, puede ser cósmico, puede ser un pequeño ritornelo por allá, en una galaxia lejana.

Todo comienza por un pequeño ritornelo. Supongamos que este pequeño ritornelo sea captado... Ya no tengo memoria, es curioso, cada vez que quiero un nombre propio preciso, se me va... es la edad... es terrible... *Los cantos de la tierra*, Mahler. Es captado por Mahler. Lo retengo porque es un verdadero captador de ritornelos, pero no es el único. Desde ya que su prehensión del objeto eterno –ven ustedes que la prehensión ya no es prehensión de prehensión, es prehensión del objeto eterno–, la prehensión que hace Mahler del pequeño ritornelo, no es lo mismo que cuando se trata de ustedes o de mí. Porque sin hablar de su genio propio, él ya prehende a través de toda una armadura técnica que, en todo caso algunos de ustedes tienen, pero yo no. Esas prehensiones son diferentes. Es evidente que la prehensión en un aire popular, en el café húngaro de la esquina, al lado de Bartok, es diferente. Pero un pequeño ritornelo puede ser en principio no sonoro, y el músico lo capta como un ritornelo sonoro. Por ejemplo un movimiento: dos niños que caminan de una cierta manera, no tienen necesidad de cantar para que eso sea un pequeño ritornelo. Se trata de un primer nivel de actualización, prehensión ya no de la prehensión sino del objeto eterno.

Ven ustedes que a cada instante hay una bifurcación: mi prehensión del pequeño ritornelo remite a otras prehensiones, ese es el aspecto ocasión actual; y por otra parte, es prehensión del objeto eterno, del pequeño ritornelo que se pasea en el aire.

Pero si ustedes me preguntan de dónde viene el pequeño ritornelo, yo no se los diría. ¡Nadie tiene ganas de preguntar eso! Hay filosofías en las que hay razones para preguntar eso, pero aquí no. ¿De dónde viene el pequeño ritornelo? Responderemos con insultos, con un garrotazo. Un garrotazo es también un pequeño ritornelo, entonces habremos contestado como era preciso

Clase XIII.
Ser lanzado a pleno mar
La exigencia de un cuerpo en la sustancia

12 de Mayo de 1987

Estamos en el tema siguiente. Podríamos distinguir algo así como cuatro grandes criterios de la sustancia en Leibniz. Criterios de la sustancia significa medios de asignar lo que es sustancia. Esos criterios serían el lógico, el epistemológico, el físico o fisicalista y el psicológico.

Yo diría que ya ahí nos asaltan todo tipo de dificultades. Es preciso que las tengan presentes en el espíritu al mismo tiempo que avanzamos un poco. Esas dificultades no consisten solamente en que esos criterios frecuentemente remiten los unos a los otros, e incluso se insertan los unos en los otros. Consisten también –segunda dificultad– en que interviene constantemente un llamado al cuerpo.

Ahora bien, esto es sorprendente para nosotros. ¿Por qué? Porque todavía no hemos experimentado en absoluto la necesidad de hablar del cuerpo. ¿Recuerdan? Hemos sentido la necesidad de hablar de los acontecimientos y de las mónadas, de las mónadas conteniendo los acontecimientos a título de predicados. Pero ¿qué son las mónadas? Son almas o espíritus. ¿Por qué las almas tendrían cuerpos? En absoluto hemos abordado esto.

¿De dónde viene tener un cuerpo? Y ¿qué quiere decir tener un cuerpo? Hemos mostrado que las mónadas tenían un punto de vista, eso sí. Y hemos permanecido largo tiempo sobre la idea del punto de vista de la mónada y de que una mónada era inseparable de un punto de vista. Y tal vez sentimos que tener un cuerpo y tener un punto de vista no son cosas indiferentes entre sí. Pero lo que no vemos para nada es en qué consiste el vínculo. Y sin duda tener un cuerpo quiere decir algo distinto a tener un punto de vista, aún si ambas cosas están ligadas.

En fin, todos aquellos criterios van a poner en juego no sólo nociones que podríamos llamar corporales, sino nociones nuevas para nosotros. Y ahí hay que desenredarse. Hay que desenredarse porque no se trata de un dominio vacío de comentarios, hay muchos y muy grandes comentadores de Leibniz. Es cierto para todos los filósofos, pero quizá es más cierto para Leibniz específicamente: a tal punto sus nociones pueden parecer raras, que uno siente que no puede captar lo que quieren decir los comentadores si no intenta retomarlo por su cuenta, desenredarse. En el punto en el que estamos, la rareza leibniziana se redobla. De modo que aquí nos veremos llevados incluso a tomar riesgos para llegar a decir: «quizá es así».

Lo que les propondría es que si ven un comentador interesante, no le den forzosamente la razón, pero no me den forzosamente la razón a mí. Podemos decir que para cada uno tendrá razón aquel que les permita reconocerse allí. Y si ustedes tienen otra idea para allí reconocerse, esa será la buena. Como se dice, hay cosas que no se pueden decir, pero hay muchas cosas que sí se pueden decir.

Les hablaba del criterio lógico de la sustancia. Lo conocemos, y un poco le hemos dicho adiós la última vez. Pero se lo hemos dicho de una manera tal que nos volvía a lanzar en el problema del cuerpo. Es ese nuevo problema el que quisiera introducir. Una de las frases más bellas de Leibniz es: *Me creía llegado a puerto, y fui lanzado a pleno mar*[1]. ¿Qué es más bello que esto? Es el enunciado mismo del andar filosófico: uno cree haber llegado, y henos aquí otra vez lanzados a pleno mar. Tengo la impresión de que el

[1] G. W. Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza*, Aguilar, Bs. As., 1963, parágrafo 12.

«tener un cuerpo» y la exigencia de tener un cuerpo opera precisamente este «ser lanzado a pleno mar».

Ahora bien, lo que hemos visto la última vez para el criterio lógico de la sustancia me parece relativamente claro. Lo resumo. Hoy más que nunca interrúmpanme si hay algo oscuro. Les decía que en Descartes es relativamente simple: el criterio de la sustancia es la simplicidad, y eso quiere decir que la sustancia está definida por un atributo esencial del que no se distingue más que por una distinción de razón: cuerpo y extensión, espíritu y pensamiento. Les decía que Leibniz nunca definirá la sustancia por la simplicidad. Empleará la expresión «sustancia simple», pero tardíamente, y sólo lo hará cuando trata de distinguir las sustancias simples o mónadas de otras cosas que llamará las sustancias compuestas. Entonces ya no dirá que la sustancia es la simplicidad, sino que hay sustancias simples y hay sustancias compuestas, nunca defininirá la sustancia por la simplicidad. Por el contario, definirá toda sustancia por la unidad. Y hemos visto, en efecto, que entre simplicidad y unidad hay una diferencia fundamental. Porque la unidad era la unidad activa de algo que se mueve o cambia, la unidad interior de un movimiento o la unidad activa de un cambio. Sentimos ya que esas dos definiciones no son lo mismo.

¿Qué quiere decir unidad interior de un movimiento? ¿Movimiento? Movimiento implica un móvil. El móvil es un cuerpo. ¿Qué viene a hacer aquí ese cuerpo, cuando hasta ahora sólo hemos hablado de almas o espíritus llamados mónadas? Un alma o un espíritu atraviesan cambios, sí. De allí que la definición «unidad activa de un cambio interior a la mónada» no nos produce ninguna dificultad. Pero la definición «unidad de un movimiento que es necesariamente exterior a la mónada puesto que concierne a un cuerpo» sí nos produce dificultad. La última vez la escondimos porque todavía no estábamos en eso, pero habrá que reconocerla. ¿Qué puede ser? Todo lo que podemos decir es que el cambio cualitativo interior a la mónada es más profundo que el movimiento, por tanto si llegamos a comprender qué es el movimiento, nos daremos cuenta que tiene por razón el cambio cualitativo interior a la mónada. ¿De dónde viene ese cuerpo y ese móvil?

Retengamos la definición «unidad activa del cambio interior». Se trata de la espontaneidad. Y si el cambio interior es el predicado de la mónada, es lo que pasa en la mónada, hay que decir que la unidad activa del cambio

significa una doble espontaneidad: la espontaneidad de la sustancia que cambia y la espontaneidad del cambio, es decir la espontaneidad del predicado. Hemos visto en qué consistía la espontaneidad del predicado: era su propiedad de salir en el instante *B* del instante *A*, la necesidad para el instante *A* de estar preñado de instante *B*. ¿Bajo qué forma se desarrolla desde entonces la oposición entre Leibniz y Descartes? Lo ven bien: la mónada extrae todo de su propio fondo por espontaneidad. Es una expresión que encuentran constantemente.

Les recuerdo a este respecto la polémica con Bayle, que nos ha parecido muy importante. El alma del perro extrae de su propio fondo el dolor que experimenta cuando su cuerpo recibe un bastonazo. Y la muy bella afirmación de Leibniz era: «Pero atención, no lo consideren una abstracción, no se trata en absoluto de que el alma del perro extraiga de su fondo un dolor que llegaría bruscamente, sino que el alma del perro extrae de su fondo un dolor que integra mil pequeñas percepciones interiores al alma que definían su inquietud».

Digo aquí, sopesando bien mis palabras, que creo verdaderamente que Leibniz es el inventor de la psicología animal. La psicología animal comienza no sólo a partir del momento en que ustedes creen en el alma de las bestias, sino cuando definen la situación de este alma como la situación de estar al acecho. Cuando paseen por el campo, pero también en la ciudad, hagan el siguiente juego: imaginen que son una bestia. ¿Qué quiere decir «ser una bestia»? Quiere decir que, hagan lo que hagan, deben estar al acecho de lo que pueda sobrevenir.

Yo diría que es lo que Leibniz llama, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, «la inquietud»[2]. La perpetua inquietud: ¿qué animal ha comido en paz? Puede haber una paz, pero la paz del animal es la integración de una inquietud constante: ¿quién vendrá a robarme mi pedazo de no sé qué? Observen la inquietud de la hiena, la inquietud del buitre. Observen cómo descansa un animal. ¡Hasta qué punto todo esto da la razón a Leibniz! Es el primero en haberlo visto, en haber dicho: «¡Evidentemente las bestias tienen un alma!».

[2] Cf. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit. Capítulos 20 y 21.

¿Por qué dice esto contra Descartes? Para quienes conocen un poco a Descartes, está la célebre teoría de los animales máquinas. No es que no se pueda considerar a las bestias como máquinas, siempre podemos, son modelos de construcción. Pero ¿qué es lo que faltará a la máquina? La inquietud bestial. Se podrá reconstruir con modelos artificiales todo lo que se quiera del animal, haremos comer a un robot, etc. Podremos también darle signos de inquietud, pero aún en ese caso, de una cierta manera la bestia será distinta a un robot.

Bueno, pueden jugar a esto en el campo, es más cómodo que en la ciudad. Se meten en una pradera y gritan muy fuerte: «¡Soy un conejo!» –u otra cosa si no les gustan los conejos–, e intentan imaginarse un poco qué es la vida de ese animal. No les llega un balazo así como así –y esto es lo que le da a Leibniz toda la razón–. El dolor del balazo viene repentinamente como a integrar, literalmente, mil pequeñas solicitaciones del ambiente, la pequeña percepción confusa de que la cacería ha comenzado. Han escuchado tiros, han visto pasar a la personas. Aún más, han escuchado el llamado de los cazadores: «¡Hey, Toto! ¿Has visto alguno?». Hay una voz especial de la cacería y de los cazadores. A su manera, las bestias están al acecho.

Lo que Leibniz nos propone –y es lo que responde a Bayle– es la idea de que cuando dice que el alma produce espontáneamente su propio dolor, quiere decir simplemente que ella no recibe la impresión de dolor como viniendo bruscamente sin que nada la prepare. La impresión de dolor viene a integrar repentinamente mil pequeñas percepciones que estaban ahí. Y que hubieran podido permanecer no-integradas; en ese caso, el conejo hubiera terminado de comer su zanahoria, es decir: placer. Ven ustedes que esta especie de cambio en la mónada –sea la de un hombre o la de un animal– se hace sobre ese fondo.

Desde entonces existe un medio de dar al concepto de manierismo una cierta consistencia en filosofía. Y les decía que yo creo verdaderamente que Leibniz es el primer gran filósofo en lanzar este tema del fondo del alma. Quizá por eso los románticos se acordaron de él. Antes apenas se nos hablaba del fondo del alma, o cuando se nos hablaba era como una imagen. Ahora se trata del estatuto del alma: «extrae todo de su propio fondo». Eso es la mónada. Les decía entonces que hay una pareja manierista fondo-espontaneidad, por oposición a la pareja clásica de Descartes forma-esencialidad.

Pero avancemos un poco. Ese primer criterio lógico de la sustancia es la inherencia, ustedes lo han reconocido, hemos caminado mucho sobre eso: los predicados están en el sujeto. O, si ustedes prefieren, cada mónada expresa el conjunto del mundo o el mundo está en la mónada. Lo recuerdan, se trata de la inclusión. Yo les decía que presten atención pues generalmente se ha confundido la predicación y la atribución en Leibniz. Tenemos una confirmación última. El juicio de atribución es la relación atributo-sustancia en la medida en que el atributo determina la esencia de la sustancia. En Leibniz se trata justamente de lo contrario, la inherencia es absolutamente diferente, es la inclusión del predicado en la sustancia en la medida en que la sustancia extrae los predicados y la sucesión de los predicados de su propio fondo. El predicado no es atributo, es acontecimiento.

Supongo que todo esto está claro. Este es el criterio lógico de la sustancia que, en Leibniz, se opone al criterio clásico de la sustancia tal como ustedes lo encuentran en Descartes: sustancia-atributo esencial. A este nivel, entonces, defino la sustancia por la inclusión: es lo que incluye el conjunto de los predicados como acontecimientos o el conjunto de los predicados como cambio. Así pues, ella es fuente activa de cambio, unidad activa de cambio. El predicado se opone, en el manierismo, al atributo fijo y sólido de la sustancia. Por el contrario, es una fuente viva de cambio.

He aquí la pregunta que planteo ahora, la planteo primero en latín para convencerlos mejor: ¿por qué no se detendría todo aquí, es decir, por qué toda cosa no sería un *percipit* de la sustancia, de la mónada? Un *percipit* quiere decir un ser percibido. *Percipere* es percibir, *percipit* es ser percibido.

Cada mónada expresa el universo y lo incluye, sus predicados son cambios, o hay cambio de un predicado a otro. Las percepciones, nos dirá Leibniz, son las acciones de la sustancia. Lo preciso pues nos interesará más adelante. ¿No parece más fácil decir que las percepciones son lo que la sustancia recibe? Ven ustedes que no podemos decir eso a menos que no comprendamos nada. No podemos decir que la sustancia recibe, ella no recibe nada, tiene todo en sí misma. Leibniz sería el último filósofo en poder decir que la sustancia recibe percepciones, ella es unidad activa. El texto de Leibniz es: *la acción propia del alma es la percepción, y la unidad de lo que percibe* –léase la sustancia– *viene de la ligazón de las percepciones según las cuales las que siguen derivan de las que*

preceden.[3] Hemos visto según qué leyes las percepciones que siguen derivan de las que preceden: es necesario que las que preceden estén preñadas de las que siguen. Vimos que el placer que el perro tenía al comer no estaba preñado del dolor que iba a experimentar al recibir el bastonazo. En cambio las pequeñas percepciones que han precedido los bastonazos están preñadas del dolor que va a experimentar.

¿Por qué no decir entonces que no hay cosas ni cuerpos, que sólo existe la mónada y sus percepciones? El mundo es lo que percibe la mónada, es decir lo que está en la mónada. Desde entonces, el mundo es únicamente el «ser percibido» de la mónada, lo percibido por la mónada. Y el cuerpo, mi cuerpo, sería una región de lo que es percibido por la mónada, por mi mónada. Podría decir que «ser» es ser una mónada o ser percibido por una mónada. Es lo que llamaríamos un sistema idealista. Y todo nos conduce hacia allí pues ustedes recuerdan que el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan o lo incluyen. Recuerden nuestro esquema: el mundo es quizás el horizonte virtual de todas las mónadas, no existe fuera de tal, tal y tal mónadas, fuera del número *x* de las mónadas que incluye. Es lo que se llama desde siempre idealismo. Entonces no hay cosas, hay percepciones; no hay bastonazos, hay dolores. Es lo que Bayle dice muy bien a Leibniz[4]: «¿Pero qué necesidad tiene de hacer intervenir un bastonazo?». Si no hubiera bastón, si no hubiera bastonazo, si no hubiera cuerpo del perro, ¿qué cambiaría?. ¿Por qué Dios, que todo lo puede, habría hecho cuerpos, lo cual es muy fatigante, cuando podía hacer solamente espíritus, almas? Nada hubiera cambiado, el perro experimentaría un placer, experimentaría todas las pequeñas inquietudes de las que hemos hablado y después el dolor las integraría. Todo eso pasa en el alma, por tanto no hay ninguna necesidad de que haya un bastón real. Habría una percepción de bastón, y el bastón no existiría fuera de esa percepción; habría una percepción de alimento, y el alimento no existiría fuera de esa percepción. *Esse* –es decir «ser»– sería para un cuerpo o un objeto *percipit* –es decir «ser percibido»–.

[3] Carta al padre Des Bosses, 24 de abril de 1709.

[4] Cf. Artículo «Rorarius», en Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, PUF, París, 1995.

¿Comprenden? Las mónadas dan cuenta de la totalidad, de todo lo que ustedes quieran. Basta con decir que sólo hay mónadas. Creía llegar a puerto. Sin embargo, Leibniz jamás ha pensado en decir eso. Jamás. Se plantea entonces un problema: hubiera podido decirlo.

Es más, existe otro que lo ha dicho: Berkeley. Esto se complica. Hago un Berkeley fácil. Berkeley es célebre por haber lanzado la fórmula *esse est percipit* y por haber fundado un nuevo tipo de idealismo según el cual no había más que almas o espíritus[5].

Y al comienzo de su filosofía, él mismo presenta su empresa diciendo que no hay más que irlandeses. Berkeley es irlandés. Encuentro esto muy importante porque de entrada se produce un lazo con Beckett, quien conoce admirablemente a Berkeley. La pequeña maravilla que Beckett ha hecho en cine es puesta bajo el signo *esse est percipit*, es su respuesta a Berkeley[6]. Al menos en sus primeras obras, Berkeley está todo el tiempo diciendo: «Ustedes, irlandeses...». No lo dice por malicia, quiere decir que hay algo en lo que dice que sólo un irlandés puede comprender. Esto me interesa mucho porque plantearía la relación de los filósofos y de la filosofía con las nacionalidades. Él se vive como haciendo una filosofía para irlandeses, para el uso de los irlandeses.

Bueno, *esse est percipit* es lo que él presenta de otra manera como una doble transformación: de las cosas en ideas y de las ideas en cosas. O, si

[5] Cf. George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, Orbis, Madrid, 1982, parágrafos I-VII, págs. 41-44.

[6] *Film* es una película dirigida por Alan Schneider sobre un guión de Samuel Beckett, con Buster Keaton como actor. La elaboración de la película –que dura sólo 18 minutos– parte de una premisa fundamental: *Esse est percipit*, ser es ser percibido, la proposición de Berkeley que fundamenta el Idealismo. En tensión con dicha premisa, *Film* desarrolla una experiencia de auto-percepción. Con el fin de ser representado en esta situación el protagonista se divide en objeto O (*object*) y ojo E (*eye*), el primero en fuga, el último en persecución. Hasta el final del film no quedará claro que el percibidor que persigue no es algo extraño, sino él mismo. O es percibido por E desde atrás y en ángulo no superior a los 45°. Es decir que O percibe y a la vez experimenta la angustia de ser percibido cuando se sobrepasa ese ángulo. Por lo tanto, durante toda la persecución, E intenta mantenerse dentro de ese «ángulo de inmunidad» y sólo lo sobrepasa inadvertidamente.

ustedes prefieren, de las cosas en impresiones sensibles y de las impresiones sensibles en cosas. No hay otras cosas fuera de las impresiones sensibles. ¿Qué es la mesa? Es su *percipit*, su ser percibido.

Poco importa lo que Berkeley quiere decir, va a ser muy complicado, no es nuestro asunto. Lo que va a ser nuestro asunto es que los primeros libros de Berkeley circulan alrededor de 1714 y que Leibniz, manteniendo una gran curiosidad espiritual, los lee. Lo que es muy interesante es la reacción a su lectura, lectura muy rápida, según creo. Están las notas, tenemos las notas de lectura de Leibniz sobre Berkeley[7], que en ese momento es un filósofo muy joven. La primera reacción de Leibniz no es buena, dice: «¡Es un irlandés extravagante!». Es verdaderamente extravagante, este joven dice cosas para hacerse el interesante, decir *esse est percipit* no es serio. Pero luego, de un modo más interesante, Leibniz señala que eso le conviene completamente y que hubiera podido decirlo él. No digo que lo haya dicho. Justamente, no lo dijo y no lo dirá.

Mi primera pregunta es: ¿por qué no lo dice, cuando el primer criterio de la sustancia se lo permitía? He aquí que finalizo el análisis del primer criterio de la sustancia. Es necesario que todo esté muy ordenado para que ustedes reconozcan todo esto que es muy complicado. Uno es lanzado a pleno mar: ¿por qué es que como resultado de este primer criterio Leibniz no se reconoce –a pesar de su avanzada edad– berkeliano diciendo que no hay más que mónadas y sus percepciones, de modo que los cuerpos y las cosas son simples *percipits*?

Aquí quisiera que recuerden algunas cosas: cada mónada, usted o yo, expresa el mundo entero. Noten que Berkeley nunca hubiera dicho eso. Y ustedes deben presentir por qué. Cada uno de nosotros expresa el mundo entero al infinito y el mundo no existe fuera de todos nosotros que lo expresamos, pero recuerdan que cada uno de nosotros posee una pequeña región privilegiada, lo que Leibniz llama su departamento, su zona, su barrio. Es la parte del mundo que expresamos claramente o –dice Leibniz de una manera más misteriosa– que expresamos distintamente o –dice Leibniz de una manera más general– que expresamos particularmente. En

[7] Cf. André Robinet, *Leibniz: lectura du Treatise de Berkeley*, Etudes philosophiques, 1983.

este punto es muy interesante estudiar el vocabulario: particularmente, claramente, distintamente, una pequeña parte del mundo, es decir una porción finita, nuestro departamento, nuestro barrio. Les decía que ustedes tienen vuestra pequeña zona, por ejemplo la fecha en que viven o el medio en que evolucionan. Esa es la porción clara de lo que ustedes expresan. Y tanto expresan la infinidad del mundo, como expresan claramente sólo una porción limitada. Esta porción limitada es vuestra finitud o, si prefieren, vuestra limitación. ¿Por qué vuestra limitación? Porque es lo que los distingue de Dios. Si Dios es una mónada es porque, por un lado expresa todos los mundos –aún incomposibles entre sí–, y por otro, expresa clara y distintamente la totalidad infinita del mundo que elige. Dios posee todos los departamentos a la vez. Por tanto, lo que define la limitación de una mónada como usted y yo, de una mónada finita, lo que define la finitud de una mónada es el hecho de que no expresa claramente más que una pequeña porción del mundo.

Intentemos traducir. ¿Qué es lo que expreso claramente en el mundo? Quizá ustedes se acuerden, he insistido mucho sobre esto: el predicado en Leibniz, lo que está contenido en la sustancia, es tanto menos un atributo cuanto que es de hecho un acontecimiento o una relación. Un acontecimiento es una relación particularmente compleja, lo hemos visto al analizar Whitehead en sus relaciones con Leibniz. Un predicado es siempre una relación. Es por eso que no es un atributo, que es siempre una cualidad. Lo que es completamente ruinoso es creer que el juicio de inclusión es en Leibniz un juicio de atribución, puesto que de ese modo ya no se comprende lo que es un predicado para Leibniz.

Una vez dicho que un predicado es una relación y no puede ser otra cosa, ¿qué es lo que expreso claramente? Hay una fórmula que resume todo y que vamos a emplear. Pero al tiempo que debería simplificarnos todo, nos lo va a complicar. Seremos lanzados aún más a pleno mar. De seguro sería fácil y exacto decir que la zona que expreso claramente es la que toca a mi cuerpo. Lo que expreso claramente es aquello que, en el mundo, tiene relación con mi cuerpo. Reencontramos la idea de relación. El predicado claro incluido en la mónada, o el conjunto de predicados claros que definen mi departamento, mi zona, mi barrio, es el conjunto de acontecimientos que pasan por mi cuerpo; es lo que estoy consagrado a expresar particular-

mente. Tenemos la impresión de que decirlo no era complicado. Pero justamente, ¿por qué no lo ha dicho, por qué no ha comenzado por decirlo? ¿Por qué lo dice en las cartas a Arnauld? *Lo que la mónada expresa claramente es lo que tiene relación con su cuerpo*[8].

He aquí que la mónada tiene un cuerpo. Por ejemplo, la mónada César expresa claramente todo tipo de cosas, pero miren bien, todo lo que expresa ha tratado con su cuerpo. Igual la mónada Adán, todo lo que expresa particularmente es lo que tiene relación con su cuerpo: ser el primer hombre, estar en un jardín, tener una mujer nacida de su costilla.

No encontrarán nada en vuestras expresiones claras que no tenga relación con vuestro cuerpo, pero esto no quiere decir que lo que ustedes expresan claramente sean fenómenos de vuestro cuerpo. Es que esto se complica, es aquí que comenzaremos a nadar. Me parece incontestable que lo que expreso claramente es lo que tiene relación con mi cuerpo, pero lo que sucede en mi cuerpo, mi cuerpo mismo, no lo expreso claramente en absoluto, no puedo decir que expreso claramente los movimientos de mi sangre. Más aún, si hay algo que me es oscuro, es mi cuerpo. He aquí que una cosa tan oscura es al mismo tiempo aquello con lo que está en relación lo que percibo claramente. ¿Sienten que va a precisar un extraño estatuto del cuerpo? Sobre todo porque tenemos un embrión de respuesta: el hecho de tener un cuerpo debe estar en relación con las pequeñas percepciones. Ahora bien, las pequeñas percepciones son oscuras y confusas. Lo que expreso claramente, lo claro, se produce cuando integro pequeñas percepciones. Así pues, extraigo algo claro de todo ese fondo oscuro. Es una operación muy extraña. En Descartes eso nunca sucede, es propiamente leibniziano: lo claro es lo que se extrae de un fondo oscuro; más aún, no hay claridad que no se extraiga de un fondo oscuro. Decíamos que es una concepción barroca de la luz, por oposición a una concepción clásica. Todo esto es muy coherente.

Invocar el cuerpo va a plantearnos todo tipo de problemas, pero lo que quiero que vean es en qué orden se lo puede invocar. ¿Puedo decir o no que yo mónada, yo espíritu, expreso particularmente o claramente una región del mundo porque tengo un cuerpo y porque esta es la región que concier-

[8] Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit., pág. 109.

ne a él o está en relación con él? ¿Es porque tengo un cuerpo que expreso claramente una parte del mundo que tiene relación con ese cuerpo? Respuesta radical: ¡No, imposible! ¿Por qué? Porque no sería Leibniz, no estaríamos hablando de Leibniz, sino de otra cosa. Estaríamos hablando de una filosofía que nos habría explicado desde hace mucho tiempo qué era un cuerpo. Hemos visto incluso que el camino es el inverso.

¿Qué es lo que habría que decir entonces? Bien, no tengo elección, es preciso decir que tengo un cuerpo porque mi alma expresa claramente una pequeña región del mundo. Es lo único que puedo decir. El hecho de que tengo un departamento, es decir de que mi alma expresa claramente una pequeña región del mundo, es la razón suficiente para tener un cuerpo. Desde ese momento sí podría decir que lo que expreso claramente es lo que tiene relación con mi cuerpo. Podría decirlo por una razón muy simple: mi cuerpo se deduce de la región clara que expreso.

En otros términos, lo que debo hacer es una génesis del cuerpo. Esa génesis del cuerpo me prohíbe comenzar por él. Podrán preguntarme si desde siempre tengo un cuerpo. Sí, quizás lo recuerden: antes de nacer tenía un cuerpo, después de mi muerte tengo un cuerpo. La cuestión no es si siempre tengo un cuerpo, la cuestión es qué deriva de qué. Y el orden me es fijo. ¿Por qué expreso una pequeña región clara, mientras que expreso el mundo entero pero oscuramente? Hemos visto que no podíamos responder: «Porque tengo un cuerpo». Al contrario, es porque expreso claramente una pequeña región que, desde entonces, tengo un cuerpo.

De ahí la necesidad de la pregunta: ¿por qué expresás una pequeña región clara? ¡Hemos visto la respuesta! Hemos visto que cada mónada estaba construida en proximidad de un pequeño número de singularidades, alrededor de un cierto número de singularidades prolongables en otras singularidades, hasta la vecindad de otras singularidades. Pero cada mónada está construida alrededor de un cierto número de singularidades principales. Expreso el mundo porque las singularidades principales alrededor de las cuales estoy constituido se prolongan en todas las direcciones hacia otras y en vecindad de otras singularidades. Pero yo estoy construido alrededor de un pequeño número de singularidades privilegiadas. Las de Adán son ser el primer hombre, estar en un jardín, tener una mujer nacida de su costilla, etc. El alma de cada uno es un

condensado de un conjunto limitado de singularidades. ¿Por qué expresa el mundo ilimitado? Porque esas singularidades se prolongan hasta la vecindad de todas las otras.

En esto me excedo un poco, la respuesta no ha sido jamás dada tal cual por Leibniz. Pero me parece sugerida por los textos, sugerida de una manera tan fuerte como si la hubiese dicho. Entonces la ha dicho, pero la ha dicho en textos que no nos han llegado. Pero no por ello existen menos, se los encontrará algún día. Y además es inevitable, las otras respuestas son –me parece– imposibles. No tendría que haber dicho esto...

Bueno, vean la génesis. Primera proposición. De seguro cada mónada individual expresa el mundo entero. ¿Qué es ser un individuo? Es concentrar, concentración –palabra que Leibniz emplea– de un conjunto limitado de singularidades. No por eso expreso menos el mundo entero, dado que esas singularidades son prolongables hasta la vecindad de todas las otras. Por lo tanto, primera proposición: estoy construido en la vecindad de un cierto número de singularidades o de un conjunto determinado de singularidades.

Segunda proposición: esa es la razón por la cual expreso una porción determinada del mundo, la que une esas singularidades constituyentes del mundo que Dios ha elegido, pero hago mi barrio o mi departamento de la porción del mundo delimitada por mis singularidades constituyentes.

Tercera proposición: tengo un cuerpo porque expreso una región privilegiada, de modo que podría decir que mi región privilegiada es lo que tiene relación con mi cuerpo.

Pregunta: Sobre los animales.

Deleuze: Partimos de la mónada. Por el momento, la mónada es para nosotros un espíritu que expresa el mundo entero bajo las especies de la razón. Hemos encontrado a las bestias pues se las hace intervenir, pero no sabemos qué son. ¿Y las cosas? El tan amado ejemplo de Leibniz para complacerlos: el arco iris y todo eso[9]. Sienten ustedes que las bestias y los fenómenos del tipo de la luz, el arco iris, deben formar parte de la génesis. Su

[9] La alusión al arcoiris puede encontrarse en la correspondencia con Arnauld. Cf. *Ibídem*, págs. 120 y 124.

pregunta es muy justa, deben sobrevenir en un momento. ¿En qué momento? No sabemos, todavía no sabemos en qué momento.

Acabamos de ver justamente que en virtud del primer criterio la mónada como espíritu de un ser razonable debía tener un cuerpo. ¿Por qué? Porque expresa un departamento privilegiado, porque posee, en su expresión total, un departamento privilegiado.

Segundo criterio de la sustancia, siendo siempre la sustancia tomada como mónada, presentada como espíritu de un ser razonable. El segundo criterio es un criterio epistemológico. ¿Por qué lo llamo criterio epistemológico? Lo hemos visto –por eso he insistido sobre la lógica de Leibniz–: consiste en reclamar una definición en función de los requisitos de la cosa. ¿Y qué son los requisitos de la cosa? Es algo muy nuevo, son las condiciones constitutivas de la cosa. Es preciso distinguir las condiciones constitutivas de la cosa de sus partes constituyentes. Los requisitos no son partes constituyentes, son condiciones a las que la cosa debe obedecer para ser lo que es.

Ahora bien, hemos visto que sobre este punto también Leibniz chocaba con Descartes, puesto que el segundo criterio de la sustancia en Descartes era –ustedes lo recuerdan– la distinción real: que dos cosas sean concebidas sin que una sea pensada haciendo intervenir los elementos de la otra. Para Descartes, dos cosas realmente distintas o pensadas como realmente distintas –hemos visto que era lo mismo, que en la distinción real se trata siempre de pensar– eran separables. Y Descartes podía añadir, pero esto ya es otra cosa, que aquello que es separable, está separado. En Descartes lo que es separable tiene que estar separado, sino Dios sería un embustero, nos haría pensar las cosas como separables y no las separaría, nos mentiría.

Leibniz responde una segunda vez: ¡No! Dice que lo que Descartes no ha visto es que dos cosas pueden ser realmente distintas, es decir pensadas como realmente distintas, y sin embargo tener los mismos requisitos, es decir tener las mismas condiciones constituyentes. Ahora bien, dos cosas que tienen los mismos requisitos pueden ser realmente distintas y sin embargo no son separables. La gran idea de Leibniz es que nada es separable en el mundo. Las mónadas, por ejemplo, son realmente distintas –una puede ser pensada sin la otra– pero no por esto son separables. Más aún, son inseparables. ¿Por qué? Porque tienen los mismos requisitos. ¿Qué requisi-

tos: El mundo común que expresan. Cada una, desde su punto de vista, expresa un único y mismo mundo. Las mónadas son realmente distintas puesto que los puntos de vista son realmente distintos. Pueden pensar la mónada César sin pensar nada de la mónada Alejandro, pero eso no implica que sean separables. Tienen los mismos requisitos, expresan un único y mismo mundo. Y es necesario que ese requisito singular, que todas las singularidades de un mismo mundo, se expresen en términos generales.

Es aquí que Leibniz hace su gran reactivación de Aristóteles para burlarse de Descartes. Descartes creía haber acabado con Aristóteles y con las abstracciones aristotélicas que consistían en decirnos que la sustancia está compuesta de una materia, de una forma y del conjunto de la materia y de la forma – las partes componentes, ven cuán lejos estaba de Leibniz–. Y Aristóteles añadía que la materia es potencia de recibir los contrarios. Eso es el cambio, de donde la sustancia es unidad de cambio –esto era próximo a Leibniz–. Uno de esos contrarios es posesión de la forma; entonces la forma es lo que hace pasar la potencia al acto, es la forma la que actualiza la potencia. Y la materia sin la forma es la privación. De ahí que la condición bajo la cual ustedes piensan el trío «materia-forma-compuesto de ambas» es la distinción, es la oposición posesión-privación.

Y he aquí que en su proyecto –que es a la vez el de conservar los logros del cartesianismo para volverlos contra Descartes y el de reactivar a Aristóteles– Leibniz va a retomar el problema y a presentarlo como el de los requisitos de la sustancia. Es lo más difícil de lo que les diré hoy, así que vamos muy lentamente.

Para que haya sustancia es preciso que haya primero unidad activa. Lo hemos visto, estaba ligado al primer criterio. Podemos extraerlo de allí, puesto que la unidad podía ser unidad de un movimiento o unidad de un cambio interior a la mónada. Para que haya sustancia es necesario, en cualquier caso, que haya unidad, unidad activa o espontaneidad, que llamaremos forma sustancial o acto perfecto, es decir Entelequia –es un término aristotélico que no tengo tiempo de definir, me perdería en eso–. El acto perfecto o entelequia, la forma sustancial acabada o la entelequia perfecta, es esta unidad activa, es decir lo que por el momento hemos llamado mónada. Es la espontaneidad, la llamaremos potencia activa primitiva. Ya ven entonces que potencia no se opone a acto, sino que la

potencia pasa al acto y no tiene necesidad de algo distinto a ella misma para hacerlo. ¿Por qué? Porque no hace pasar al acto una potencia o una materia, es en sí misma potencia de actuar.

Leibniz va a tomar esto prestado del Renacimiento, es decir de los aristotélicos que han cambiado singularmente la relación potencia-acto: la potencia es ella misma potencia de actuar; ya no hay un acto que actualiza una potencia, hay una potencia que pasa al acto si nada lo impide. Espontaneidad de la potencia activa. De allí la espléndida expresión de Nicolás de Cusa –filósofo del Renacimiento al que Leibniz debe mucho– cuando habla del *possest*[10]. Para los que saben latín, *possest* es una palabra compuesta de *posse* –poder– y *est* –es–. Quiere decir exactamente: la potencia que no es potencia de Ser, sino potencia que Es, la potencia que es acto, la potencia en acto. El *possest*.

Una vez más, en Leibniz encuentran constantemente la expresión «potencia primitiva activa». Ven que no se trata de una forma sustancial que actúa sobre una materia, sino de una forma –dirá Leibniz– en la que todas las acciones son internas. Si nada lo impide, pasa al acto.

Muy a menudo Leibniz nos dirá que la mónada, por definición, no tiene más que acciones internas. Es activa y todas sus acciones son internas. ¿Por qué? En virtud del principio de inclusión, en virtud del principio de inherencia. Así pues, hay potencia activa porque el acto no se ejerce sobre una materia exterior, sino que la potencia está en acto puesto que todas sus acciones son interiores. Yo diría que en Leibniz la forma sustancial es identificada con la sustancia como sujeto, es decir con la mónada, es decir con la potencia activa cuyas pasiones son todas internas. ¿Qué son las acciones internas de la mónada? Las percepciones son las acciones de la mónada.

Sólo que –y es este el segundo requisito, que es nuestra diferencia con Dios– somos limitados. Lo hemos visto, hemos visto que en Leibniz, del mismo modo que había una renovación absoluta de las relaciones potencia-acto, había una renuncia a la oposición privación-posesión. ¿En provecho de qué? De la limitación. Nuestra única privación es que somos limitados. Somos limitados porque somos criaturas, las mónadas son limitadas.

[10] Nicolás de Cusa, *Oevres choisis*, Aubier, págs 543-546.

Pero no porque seamos limitados no tenemos acciones infinitas, es otra cosa. En todo caso, porque somos limitados es que sólo tenemos una región de expresión clara muy parcial. La marca de la limitación en la mónada es precisamente que no tengamos más que un departamento. La limitación no impide la acción. Leibniz dice que incluso cuando la sustancia está impedida, es decir cuando su fuerza activa, su potencia activa está impedida, ejerce simultáneamente acciones infinitas pues ningún impedimento suprime completamente la acción. Es todo el tiempo maravilloso...

Bueno. El primer requisito era «potencia primitiva activa». El segundo requisito es «la mónada está limitada». A la limitación Leibniz le dará el nombre de «potencia primitiva pasiva».

El problema es ahora cómo define la limitación. Invoco las cartas del padre Des Bosses que son cartas del fin de su vida. Se puede considerar, por tanto, que expresan el estado final de su pensamiento. Allí no para de decirnos que la limitación es exigencia. ¿Exigencia de qué? De extensión y de antitipia[11]. Antitipia es la resistencia o la inercia.

Por razones que quizás veremos mas tarde, Leibniz piensa que lo extenso es incapaz por sí mismo de dar cuenta de la inercia y de la resistencia. Nosotros sabemos que no es lo mismo, se los recuerdo muy brevemente: lo extenso es una serie infinita cuyas partes se organizan según relaciones todo-partes y que no tiende hacia ningún límite, mientras que la resistencia o la antitipia es el límite hacia el cual tiende, en lo extenso, algo que entra en una serie convergente. Pero poco importa.

Leibniz nos dice que la limitación es la exigencia de extensión y de antitipia o de extensión y de resistencia. La llamará «masa», pero, como señala un comentador, el latín tiene dos palabras para decir «masa». Él la llama masa, en latín *moles*, y precisa: masa sin forma. ¿Ven ustedes por qué es sin forma? De hecho, esta masa sin forma no es extensión, no es resistencia, es una exigencia. En otros términos, es un requisito en estado puro. Si dicen que es allí donde interviene lo extenso, se equivocan; es allí

[11] Cf. cartas al padre Des Bosses de marzo de 1706 y octubre de 1706, en Christiane Frémont, *L'être et la relation, avec 35 Lettres de Leibniz au P. des Bosses*, op. cit.

que hay una exigencia de extensión. La limitación es una exigencia de extensión y de resistencia –sobreentendiendo resistencia al movimiento o al cambio–.

Diremos que la mónada como sustancia, como sustancia espiritual, tiene dos requisitos: por un lado, la forma sustancial o entelequia o potencia activa primitiva; por otro, la limitación o exigencia de extensión y de resistencia. A mi modo de ver, ya no tenemos derecho a extraer nada más de esto, no podemos decir más. Por el momento está bloqueado.

Digo algo muy rápido para qué sientan un poco la profunda coherencia de esta historia. Recuerdan que cada mónada tiene un punto de vista. El punto de vista permite definir, desde ya, algo de lo que no hemos hablado en absoluto, lo que Leibniz llama el *spatium* –tenemos que hablar en latín, sino enredamos todo–. El *spatium* no tiene estrictamente ninguna realidad física y no concierne a los cuerpos. Es un orden lógico, el orden de los puntos de vista coexistentes, no implica ninguna extensión física ni aún geométrica. El *spatium* es el orden de los puntos de vista coexistentes. O, si prefieren, el orden de los emplazamientos coexistentes, siendo los emplazamientos puntos de vista. ¿Qué es la exigencia de extensión y de resistencia? Es la difusión de los emplazamientos. Es una consecuencia del *spatium*, no es cuestión de extensión. Es una exigencia de extensión, una exigencia de antitipia.

¿Qué es, en última instancia, la limitación, esta exigencia de extensión? La limitación de cada mónada es finalmente el hecho de que haya muchas mónadas, una infinidad de mónadas. Yo casi diría que mi limitación es la sombra de las otras mónadas sobre la mía. Todo comienza por la sombra –¡noten que mi situación no es brillante!–, la sombra de las otras mónadas sobre la mía. ¿No sería una manera de volver a unir algo? Repito la pregunta para dar cada vez una respuesta distinta: ¿qué es mi limitación? Mi limitación es el hecho de que no expreso claramente más que una pequeña porción del universo, y que el resto yace en mi fondo oscuro. Mi limitación es el fondo oscuro de mi alma. ¿Qué es el fondo oscuro de mi alma? Puedo volver a empezar: es el hecho de que no puedo expresar claramente más que una pequeña porción. ¿Por qué? Ya lo hemos visto, pero la última respuesta es: porque hay otras mónadas. En otros términos, ¿qué es lo que produce el fondo oscuro de mi alma? La sombra que lanzan sobre mí las otras mónadas. Es vuestra sombra la que hace mi fondo oscuro. Chapoteamos en ese fondo oscuro. Es lo único que ustedes me dan. Noten

qué formidable: dar un poco de sombra a los otros. ¿Qué es más bello? Me hace falta ese fondo oscuro, es absolutamente necesario. Me hace falta todo eso, toda esa sombra sobre mí, ¿comprenden?

Diría pues que la exigencia de extensión y de antitipia no es todavía extensión y antitipia. Y lo es menos aún en tanto que, en rigor, es la sombra que todas las otras mónadas dirigen sobre cada una, es el fondo oscuro de cada mónada. Ven que no salimos de aquí. Me hace falta un cuerpo, pero en la génesis no tenemos aún la exigencia de un cuerpo, sino la de algo que puedo llamar extensión y resistencia. Sólo puedo analizar esta exigencia.

La potencia primitiva activa y la potencia primitiva pasiva son los dos requisitos de la sustancia llamada mónada. Sustancia que puedo llamar «simple», ahora que todo peligro está conjurado, pues sé que «simple» no define la sustancia, sino que la definen los dos requisitos. Puedo añadir que la limitación no es separable de la potencia activa. Las mónadas simples son distintas las unas de las otras, pero tienen los mismos requisitos y esos requisitos son ellos mismos inseparables. Y las mónadas mismas no son separables, puesto que cada una conlleva la sombra de todas las otras.

Añado una cosa, he olvidado lo esencial: la potencia pasiva primitiva o limitación o *moles*, la masa en el sentido de *moles*, que todavía no comporta ni extensión ni inercia, es lo que Leibniz llama «materia primera o desnuda». Si ustedes me dicen: «Muéstrenosla», yo no puedo hacerlo, es una exigencia. En todo caso, no implica todavía nada de extensión, es pura limitación. Es exigencia de extensión.

¿Qué nos falta? Lo más difícil. Tenemos una exigencia, pero ¿cómo se realizará, cómo van a ser llenados los requisitos? Tercer punto, entonces, siempre en el segundo criterio, el epistemológico: ¿cómo será realizada la exigencia? Sienten enseguida lo complicado que será mostrar la única cosa que puede realizar la exigencia de la extensión y la antitipia. ¿Puedo contestar que es lo extenso y la antitipia, y mostrar que lo extenso y la antitipia llegan a realizar la exigencia de lo extenso? Eso sería nulo, no sería filosofía. No sería posible. No puedo fundar una exigencia de extensión y después responder que es lo extenso aquello que realiza la exigencia de extensión. Sería el peor verbalismo. Sienten ustedes cuál será la respuesta. Hay que dejarse guiar por las necesidades, sino estamos perdidos. Aquí no hay elección, pues Leibniz no tiene elección, sólo puede tener una respuesta: es el

cuerpo. Es cuando tenemos un cuerpo y en tanto que lo tenemos, que la limitación concebida como exigencia de extensión y de antitipia es realizada. Sólo el cuerpo puede realizar la exigencia.

¿Pero el cuerpo no es extensión? ¿O él la fabrica, la secreta? ¿Puede ser que el cuerpo secrete la extensión? ¿Y secreta la antitipia? ¡Quizá hace todo eso! Es posible decirlo, no sé si es posible mostrarlo. Estamos bloqueados. La única respuesta es el cuerpo, sino habría que detenerse. Eso estaría bien si Leibniz se hubiera detenido. En ese caso habría que detenerse aquí. Diríamos: «No pudo ir más lejos, fue engullido por el mar... Sí, como Nietzsche, él se detuvo, tuvo un pequeño accidente que lo hizo detenerse». De otro modo, tenemos una pesada tarea: ¡hay que continuar, hay que continuar, hay que continuar!

Alcanzamos nuestra respuesta, no tenemos elección: sólo el cuerpo puede cumplir la exigencia.

Pregunta: Sobre el problema del mal en Leibniz.

Deleuze: Hay que distinguir lo que es leibniziano y lo que es general, lo que pertenece a Leibniz y lo que se encuentra un poco por todas partes. Lo que encontramos un poco por todas partes en la filosofía del siglo XVII es la idea de que el mal tiene por única fuente la limitación. Siendo la limitación la condición de toda criatura, Dios es responsable del Bien, pero no es responsable del Mal. Sólo hay criatura limitada, la limitación es la fuente del mal. Pero esto no es leibniziano, es lo general, lo encuentran en Descartes, en Spinoza. No es simplemente una banalidad teológica, proviene de una operación más profunda: se trata de la concepción según la cual no hay privaciones, sino sólo limitaciones –es su anti-aristotelismo–. Lo cual es una tesis extremadamente original, que ocupa todo el siglo XVII, es la tentativa de reducir la privación a una simple limitación. Es un primer punto, y es general.

Segundo punto, propio de Leibniz. Él tiene una manera original de concebir la relación entre la limitación y la positividad, la potencia positiva. Spinoza tiene otra, Descartes otra, Malebranche otra. Cada uno en la originalidad de su filosofía tiene una manera de concebir la relación entre la realidad, que es necesariamente positiva, y la limitación de esta realidad.

Hemos visto la manera original de Leibniz. Compararla con las otras sería otro tema completamente distinto, entonces me mantengo en esto: me parece que la originalidad de Leibniz es que la limitación es concebida como potencia primitiva pasiva, es decir exigencia de extensión y de resistencia. Esto es lo propio de Leibniz.

Texto de la *Teodicea*, que para nosotros será muy importante cuando estemos en la física. Primera parte, parágrafo 30 –me gustaría que algunos de ustedes lo lean para la próxima vez–: *la materia es llevada originariamente al retardo o a la privación de la velocidad*[12]. Me permito desarrollar este texto ahora porque es muy bello y podría ponerlo como respuesta a su pregunta. Cuando se trata del problema de la metafísica y de la limitación metafísica de las criaturas, Leibniz toma un ejemplo físico. Dice que para que comprendan el problema de la limitación metafísica de las criaturas, es preciso que les explique algo que concierne a la física, que eso les ayudará: *Supongamos que la corriente de un mismo río arrastra consigo muchos barcos que no difieren entre ellos más que por la carga, los unos cargados de madera, los otros de piedras, los unos más, los otros menos. Siendo así, sucederá que los barcos más cargados irán más lentamente que los otros, siempre que se suponga que el viento, que los remos, u otro medio parecido no les ayudan*[13].

Así pues, los barcos siguen la corriente, están más o menos cargados, los más cargados van más lentamente que los otros, no tienen la misma materia primera, la misma masa. Primera posibilidad: ¿es el peso el que explica que los barcos vayan más o menos rápido? Respuesta: *No es propiamente el peso la causa de ese retardo* –del hecho de que ciertos barcos vayan más lentamente– *pues los barcos descienden en lugar de ascender, pero es la misma causa la que aumenta también la pesadez en los cuerpos que tienen mayor densidad, es decir que son menos esponjosos y están más cargados de materia que les es propia* –sobre todo es preciso no hacer intervenir sólo el peso–. *Sucede pues* –aquí tenemos el primer texto esencial– *que la materia es llevada originariamente al retardo o a la privación de velocidad, no por disminuirla ella misma cuando ya ha recibido esta velocidad, pues eso sería actuar...* Lo han reconocido, se trata de la pura potencia pasiva, es la potencia pasiva limitativa. Cuando la

[12] Leibniz, *Essais de Theodicée*, op. cit., Parte I, parágrafo 30, pág. 89.
[13] *Idem*.

materia ya ha recibido esta velocidad, y la recibe de la corriente, *es llevada al retardo o a la privación de velocidad, no por disminuirla ella misma, pues eso sería...* Todos los barcos reciben su velocidad de la corriente. Unos van más lentamente que los otros. ¿Es por el peso? ¡No, no es por el peso!, dice Leibniz, el peso intervendría si se tratara de ascender o descender. Proseguimos: (...) *no por disminuirla ella misma cuando ya ha recibido esta velocidad, pues eso sería actuar, sino para moderar a través de su receptividad* (¡qué texto tan bello para los que tienden a encontrar primicias de Kant en Leibniz!) *el efecto de la impresión* (la impresión es el movimiento comunicado por la corriente: la corriente hace impresión) *cuando debe recibirlo*[14].

Intento resumir. Los barcos diversamente cargados reciben el movimiento de la misma corriente que se supone igual para todos, es decir reciben la velocidad o, si prefieren, reciben movimiento de una cierta velocidad. Los unos van más lentamente. ¿Van más lentos porque pesan más? No, una vez más, ellos descienden la corriente y el peso jugaría si remontaran la corriente. Entonces, ¿por qué es que unos van más lentamente? Porque cuanto más materia posee, su receptividad de la cantidad de movimiento impreso por la corriente, tomará más tiempo, su receptividad será más lenta. En otras palabras ¿qué es la materia? La materia es exactamente la receptividad. Aquí es cuando digo que Kant no está lejos. La materia primera, la potencia pasiva primitiva, es la forma de receptividad. La potencia primitiva activa es la forma de espontaneidad.

Enseguida esto deviene luminoso. Escuchen este bello texto: *La corriente es la causa del movimiento del barco, pero no de su retardo* (aquí hay una bella distinción de los dos requisitos). *Del mismo modo Dios* (pongan Dios en el lugar de la corriente) *es la causa de la perfección en la naturaleza y en las acciones de la criatura...* El movimiento del barco equivale a la potencia primitiva activa de la mónada. Sí, Dios es causa de ello... *pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de las fallas que hay en su acción*[15]. Él ha disociado, en el nivel físico, la corriente como causa del movimiento y la receptividad como causa de la variación del movimiento, es decir del más o menos rápido. *Del mismo modo Dios es la causa de la perfección en la*

[14] *Idem.*

[15] *Ibídem*, pág. 90.

naturaleza y de las acciones de la criatura, pero lo que es causa de las fallas que hay en la acción (o sea, del hecho de que tal mónada sea buena o tal mala, el equivalente de ir rápido o lento) no es Dios, *es la limitación de la receptividad de la criatura*. Y ella es variada. Esta cuestión es excelente porque me permite precisar las cosas: la materia primera, la limitación es variada, no tenemos la misma. Tenemos más o menos sombra. Cada uno la suya, así como cada uno tiene su receptividad según su masa. Cada uno tiene su masa, su *moles*, al nivel del alma. ¿Qué es estrictamente la receptividad? Es la cantidad de sombra en su alma.

Recuperaríamos de lleno el problema de los condenados. ¿Qué es un condenado? Es aquel cuya sombra ha invadido toda el alma, como lo dice Leibniz en esa fórmula tan bella que no he vuelto a encontrar. En todos los casos, tengo como alma una receptividad limitada. Ven ustedes que se trata de mi zona de claridad, en tanto que está delimitada por toda la sombra. Yo diría primero que es toda la sombra la que delimita mi zona de claridad pues mi zona de claridad remite a la acción. Hay almas que tienen una receptividad extraordinariamente limitada, todo es sombra. Y ustedes recuerdan lo que pasa con el condenado, o al menos lo sienten.

Nos encontramos frente a problemas que son verdaderos abismos, porque por el momento hablo siempre de almas razonables, e iba a decir que no existe alma que no tenga su zona de claridad. ¿Puede ser?, ¿es esto cierto aún para los animales si es que tienen un alma? Hemos visto que para Leibniz es evidente que la tienen. Y es el punto en el que más contrariado se siente con Descartes. Dice que alguien que expone los animales-máquinas es alguien poco serio, aún si aduce que se trata de un modelo explicativo, porque luego ya no comprende nada de lo que pasa con los hombres. No ve que haya un fondo del alma. ¿Es que las bestias también tienen una zona clara? A mi modo de ver, ya podemos responder que forzosamente sí. Y quizá no sea para nada del mismo tipo que en nosotros, pero tienen necesariamente una zona clara. Tienen un cuerpo y expresan claramente lo que pasa por su cuerpo, lo que tiene relación con su cuerpo. Cuando un perro recibe un bastonazo, para retomar el ejemplo de Leibniz, expresa claramente, tiene una zona de expresión clara que está en relación con su cuerpo.

Pero ¿qué es el condenado? El condenado tiene tan oscurecida su alma que la única pequeña luz que brilla es: «¡Dios, te odio!» Afortunadamente

tiene esta pequeña luz. Si no la tuviera, entonces sería literalmente la peste. No tiene más que eso para vivir y para sobrevivir, pero sobrevivirá en la eternidad del tiempo porque tiene esta pequeña luz. Podría ampliarla, cuando quisiera dejaría de ser condenado. Como dice Leibniz: no hay condenado que no se condene a cada instante. La condena no es una historia del pasado, bastaría que el abandonara el «¡Dios, te odio!». Pero es lo que lo sostiene en el mundo, entonces no lo abandonará. El retardo o la limitación de su receptividad es infinita. Incluso tenemos la impresión de que no se mueve, ya no puede moverse. Ven ustedes que volvemos a caer plenamente sobre ese problema, en el hecho de que Dios no es responsable de la limitación metafísica, de la fuerza pasiva limitativa; él es responsable únicamente de la fuerza activa. He aquí todo lo que quería decir sobre ese primer aspecto.

Preguntábamos: ¿Por qué existen los cuerpos? ¿Por qué el hecho de expresar claramente una pequeña región, hace que yo deba tener un cuerpo? Ese era nuestro problema. Ahora tenemos un inicio de respuesta. Y nuestra respuesta es que la mónada tenía una potencia pasiva primitiva, que esa potencia pasiva primitiva, o limitación, era exigencia de extensión y de resistencia. Sobre este asunto, pasamos a otra cosa: ¿qué es lo que puede satisfacer o cumplir esta exigencia? El cuerpo y solamente el cuerpo, tener un cuerpo. A este nivel la mónada suspira, verdaderamente suspira: Dios, dame un cuerpo, tengo necesidad de un cuerpo. Sea.

Leibniz distingue dos casos para sus leyes del movimiento. Está muy bien pues me hace avanzar por los criterios físicos de la sustancia. En todos los casos, su problema es cómo definir la fuerza o potencia. Es necesario distinguir dos casos. El primer caso es lo que después se ha llamado el caso del trabajo. Es el caso de una fuerza que se consume en su efecto. Ejemplo: levantas un cuerpo a una altura cualquiera, por tanto suministras un trabajo, luego lo sueltas. Este es el argumento de Leibniz. Primer caso: levanto un cuerpo A de una libra a cuatro metros, levanto luego un cuerpo B de cuatro libras a un metro. En los dos casos me es necesaria la misma fuerza para elevar. Pero, siguiendo el famoso teorema de Galileo, la caída en el primer caso tiene una velocidad doble a la que tiene en el segundo caso, aunque la altura sea cuádruple –hay que verificar en el *Discurso de Metafísica* donde hay un pequeño esbozo[16]–.

[16] Leibniz, *Discurso de Metafísica*, op. cit., parágrafo 17, págs. 86-87.

¿Qué es lo que extrae de allí? Extrae la conclusión triunfante contra Descartes de que la fuerza y la cantidad de movimiento no pueden confundirse. En este primer caso el tiempo no ha de intervenir. En efecto, la fuerza se consume, como se dice, en el instante. No hay físicamente consideración del tiempo, y si buscas lo que efectivamente se conserva en los dos casos, llegas a la fórmula leibniziana: mv^2, y no mv como creía Descartes, porque Descartes ha confundido la fuerza y la cantidad de movimiento. Descartes ha definido la fuerza o potencia por la cantidad de movimiento.

Segundo caso: ya no se trata de una fuerza que se consume en un trabajo. Se trata de un movimiento uniforme de un cuerpo rodante, en virtud de una velocidad adquirida, en hipótesis sin resistencia. No hace falta decir que el caso es completamente diferente, puesto que es necesario introducir el tiempo. ¿En qué sentido es necesario? Es lo que se llama ya no trabajo, sino acción motriz. El ejemplo dado por Leibniz es que un cuerpo móvil recorre dos leguas en dos horas. Dos leguas en dos horas es el doble de dos leguas en una hora. Una legua en una hora es el doble de una legua en dos horas. Todo es diferente. En efecto, como él dice, en el primer momento de la velocidad es la fórmula de Descartes la que vale, de modo que Descartes no ha podido comprender más que el movimiento comenzando. Pero ya no puede comprender el movimiento uniforme. A veces se dice que Descartes sustituye la fuerza por la cantidad de movimiento. Pero no es verdad. El verdadero problema físico que plantea Leibniz no es para nada que Descartes ignore la fuerza, sino que Descartes ha creído posible medir la fuerza por la cantidad de movimiento, mv. Está muy ligado, finalmente, a su concepción de la sustancia. Y la idea de Leibniz es que es físicamente falso.

Por lo tanto, es en virtud de la ciencia actual, de la ciencia moderna, que Leibniz tiene necesidad de reactivar algo de Aristóteles. Y eso consistirá en dar cuenta de los dos casos que Descartes no ha sabido distinguir. El caso del trabajo o de la fuerza que se consume en su efecto que es, si ustedes quieren, Leibniz lo repite con frecuencia, un movimiento ascencional, un movimiento vertical. Y el segundo caso, el caso del movimiento horizontal, es decir de un movimiento supuesto uniforme de un cuerpo rodando en virtud de una velocidad adquirida. En el primer caso la fuerza se consume en su efecto en el instante. En el segundo caso, es

necesario introducir el tiempo. En el primer caso la fórmula de la fuerza es mv^2, y no mv. En el segundo caso la fórmula de la fuerza es $mv^2 t$, acción motriz.

¿En qué esto está ligado a la idea de sustancia? Ven ustedes que, contrariamente a Descartes, la extensión misma no puede ser sustancia. Si digo mv, eso funciona, puedo tratar la extensión como una sustancia. En mv^2, es preciso que algo se añada a la sustancia, y en el texto del *Discurso de Metafísica*, Leibniz dirá muy bien: se necesita algo que sea como una forma aristotélica, es decir que sea una fuerza activa. Y diremos: el trabajo es la fuerza activa en el instante y la acción motriz es la fuerza activa en la unidad de tiempo. En los dos casos se trata de la fuerza. Por naturaleza es siempre positiva, y Leibniz le atribuye mucha importancia a eso. ¿Por qué? Porque un al cuadrado es siempre positivo. Para Leibniz eso es esencial, pues él ve allí una especie de acuerdo prodigioso, como una especie de prueba adicional de la existencia de Dios, a saber que la fuerza que se conserva en el mundo físico sea mv^2, puesto que v^2 es por naturaleza siempre positivo. Esta fuerza mv^2, distinta de la cantidad de movimiento, y de la cual lo extenso no puede dar cuenta por sí mismo, es una fuerza activa. Es ella la que engendra el movimiento en lo extenso. Según Leibniz, Descartes es incapaz de dar cuenta de la génesis del movimiento en lo extenso. De ahí la gran fórmula de Leibniz que ustedes encontrarán en *De la Naturaleza en sí misma*, un opúsculo final de Leibniz: *El mecanicismo pretende explicar todo por el movimiento, pero es absolutamente incapaz de dar cuenta del movimiento mismo*[17]. Esta será su perpetua objeción contra Descartes y contra la idea de una sustancia extensa.

Leibniz llamará a esta fuerza, mv^2, fuerza derivativa. La fuerza derivativa será la fuerza activa que engendra el movimiento y a la cual responde una fuerza pasiva. La fuerza pasiva derivativa es la limitación de la receptividad según la ley de la acción motriz. Y en ese sentido es que podrá decir que los cuerpos físicos simbolizan con las mónadas o sustancias metafísicas, con las sustancias espirituales. Puesto que del mismo modo que la sustancia espiritual nos presentaba una fuerza activa primitiva y una fuerza pasiva primitiva o limitación, los cuerpos van a presentarnos una fuerza activa derivativa

[17] Leibniz, «Sobre la naturaleza misma», en Ezequiel de Olaso, *Escritos escogidos de Leibniz*, op. cit., pág 495.

y una fuerza pasiva de limitación, definida por la delimitación de la receptividad del cuerpo a los movimientos que recibe.

Bueno, todo esto me ha traído desorden, pero al mismo tiempo era indispensable. He aquí donde estamos: tengo casi hechos los criterios físicos de la sustancia. Estoy exactamente en este punto: la mónada tiene e implica una exigencia de extensión y antitipia –resistencia–. Sentimos que la única cosa que puede realizar esta exigencia, y la palabra realizar me importa mucho, es «tener un cuerpo». Si esto es así, la mónada tiene un cuerpo. Pero volvemos a caer en la pregunta: ¿qué es «tener un cuerpo»? Sería el tercer requisito de la sustancia

Clase XIV. *¿Qué es eso de «tener un cuerpo»?*

19 de Mayo de 1987

¿Todo el mundo escucha bien? Primero quisiera decirles algo práctico, y quisiera que me perdonaran por tener que hacerlo. Muy rápidamente les digo que mi salud está bastante mediocre y es necesario que tome un reposo. Así pues muy pronto voy a dejar los cursos. Dejarlos es perfecto, hay un momento en el que se siente muy bien que ha llegado el momento de hacerlo, hasta aquí llego. Hacer cursos es muy especial, es muy curioso. No es que sea la actividad más divina del mundo, para nada, pero es una actividad muy especial. Así pues me detendré muy pronto, pero hoy voy a terminar al menos lo que quería, ustedes verán de qué forma, y después haré todavía dos cursos[1], dos cursos sobre lo

Finalmente sólo habrá un curso más, el día 25 de mayo, que figura como última clase de este libro. El día 2 de junio de 1987, ante la sorpresa de un nutrido auditorio (donde no faltaron cámaras filmadoras) que esperaban lo que iba a ser su última clase pública, Deleuze decide más bien escuchar a los concurrentes, formular preguntas e insinuar pistas de búsqueda. De aquella sesión no se conservan grabaciones, pero si un valioso testimonio de Giorgio

que yo sostenía, es decir, la armonía, y la comparación entre la armonía musical en la época de Leibniz y lo que Leibniz mismo llamaba la armonía. Les explicaré lo que querría que hagamos hoy. Las dos semanas próximas será sobre la armonía. Tendría necesidad aquí del concurso de dos asistentes competentes en música. Pero también tengo necesidad de otras personas.

Precipito un poco el final de los cursos pero eso no es muy grave pues se ha hecho más o menos lo que deseaba, lo esencial de lo que tenía ganas de decir sobre Leibniz.

Hoy quisiera que fuese una sesión muy apacible, pues me parece que es un dominio, en el pensamiento de Leibniz, a la vez tan complejo, misterioso, tan adelantado a su tiempo, no sé. Lo resumo así: ¿qué quiere decir para Leibniz tener un cuerpo? ¿Qué es eso: tener un cuerpo? Para mí, en la lectura que hago de Leibniz respecto a esto, las preguntas abundan.

Ustedes recuerdan de dónde habíamos partido. Lanzo puntos bastante separados. Habíamos partido de que la sustancia individual, la mónada, que es puro espíritu –la hemos visto bajo esa forma: ella es alma o espíritu–, tenía dos requisitos. Por un lado, ella era unidad activa espontáneamente productora de sus propios predicados. Noten que ya eso no es fácil: ¿qué puede querer decir un predicado como «me paseo» cuando el sujeto es la mónada como pura alma? ¿Qué quiere decir «el alma se pasea»? ¿Diremos que se debe a que, por otra parte, ya hay cuerpo? ¡No! Si ustedes siguen mi dificultad, no sabemos de eso absolutamente nada. Es el tema de Berkeley. Como vimos la última vez, hay percepciones en la mónada e interiores a la mónada. Entonces en rigor podría decir: «Me percibo paseándome». Lo que está en la mónada deberá ser el paseo. Lo que está en la mónada es el *percipit*, es la percepción del paseo.

Quisiera que ustedes hagan un esfuerzo más, porque sentimos que esto no va. Si no hubiera cuerpo, habría percepciones. De acuerdo, pero ¿habría percepciones del paseo? Eso parece extraño. Tomo un texto de Bayle, en sus

Passerone, traductor al italiano de *Mil mesetas*: «Le bastó suspirar por su voz que había un malentendido, porque los últimos cursos uno nunca los hace en el momento que cree, y no deja de malograrlos...». Cf. Giorgio Passerone, «Le dernier cours?», en Magazine littéraire nº 257, Septembre 1988.

«objeciones a Leibniz»[2]. Ustedes recuerdan la historia del perro, el bastonazo que recibe cuando come, etc. Bayle dice en líneas generales, ni siquiera en líneas generales, dice exactamente que la mónada del perro percibe confusamente el bastonazo que se prepara –percepción del bastonazo– y además capta el dolor mientras el bastonazo se prepara en la materia, y cuando el bastón, como cuerpo, se abate sobre el cuerpo del perro. Pero, como dice Bayle, en última instancia nada obliga a que haya cuerpo, y a su manera de ver la mónada del perro podría muy bien encadenar percepción de bastón y percepción del golpe –Dios lo habría constituido de ese modo– pero no habría cuerpo. Es lo que nos dirá Berkeley.

¿Qué es lo que nos hace decir: hay un cuerpo? Estos ejemplos me incomodan. Es verdad que desde un punto de vista lógico absoluto puedo decir que la mónada del perro pasa no del bastón al bastonazo, pues ella es puramente espiritual, sino de la percepción del bastón a la percepción del bastonazo, pasa de una percepción a otra. En efecto, las percepciones son datos inherentes a la mónada. Puedo pensar –pero es muy extraño decirlo– que si no hubiese cuerpo las percepciones serían percepciones de pseudo-cuerpos. Me parece que si no hubiese cuerpo, la mónada estaría llena de percepciones, pero serían percepciones de una naturaleza distinta que percepciones de bastonazos fantasmáticos.

Pero cuando Leibniz le responde a Bayle[3] que sí, que eso sería posible, que en última instancia sería posible que no haya bastón y que no haya cuerpos distintos, que eso no impediría a la mónada perro tener una percepción del bastón, y tener una percepción del golpe bajo la forma del dolor, decimos que está bien, pero que todo eso es sólo una manera de hablar.

En el punto en que estamos, en efecto, hemos definido la mónada, ¿por qué es necesario que haya cuerpos? ¡Tener un cuerpo! Me pregunto si la exigencia de tener un cuerpo no pertenece fundamentalmente al acontecimiento. Diríamos casi que el acontecimiento tiene una doble exigencia, si

[2] Cf. Artículo «Rorarius», en Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit.

[3] Sobre el ejemplo del perro, véase G. W. Leibniz, *Eclaircissement des dificultés que M. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'âme et du corps*, Gerhardt, Philosophie, IV, pág. 532.

ustedes me aceptan que hemos pasado un largo tiempo de este año interrogándonos sobre qué es un acontecimiento, y viendo allí como un doble secreto de la filosofía de Leibniz y de la filosofía de Whitehead.

Intervención: Un pequeño comentario al nivel del acontecimiento. Alguien que me parecía calificado para hablar de esto era Ferdinand Braudel. Completamente al final dice que el acontecimiento es una especie de explosión de polvos, como un fuego de artificio, y después todo vuelve a caer en la noche y la oscuridad[4]. Es una frase de Braudel. Quiero decir por eso que si el acontecimiento es fundamental, de donde la necesidad de un cuerpo, se presenta entonces el problema de lo continuo y lo discontinuo. Braudel sabía de qué hablaba, presentaba los acontecimientos como algo discontinuo que explotaba y que retornaba a una oscuridad, una especie de noche. Durante ese tiempo, ¿qué es lo que hace el cuerpo, está de vacaciones, se va de paseo? ¿No es necesariamente la sustancia, no está siempre conectado con el acontecimiento en una especie de tensión de todos los instantes, puesto que el acontecimiento se nos aparece como una especie de explosión que nos sorprende y luego, se saque lo que se saque de ello, es de nuevo la oscuridad, la noche?

Deleuze: Con mucha estima quisiera decir –y que esto sirva verdaderamente de consejo–: no mezclen. Tú nos dices que Braudel dice eso. Y seguramente lo que dice está bien, pero no estoy seguro de que eso implique la discontinuidad del acontecimiento de la que hablas. En fin, se podrá hablar de eso. Pero nosotros hemos permanecido por varias semanas sobre el acontecimiento no en Braudel, sino en Whitehead. Pongan atención. Ustedes recuerdan que Whitehead nos decía que un acontecimiento no es: «alguien fue atropellado». Es eso también, pero diez minutos transcurridos en este cuarto es un acontecimiento, aún si no pasa absolutamente nada. Como él dice, el paso de la Naturaleza por un lugar es un acontecimiento[5]. La vida de la pirámide durante diez minutos es un acontecimiento. No experimento la necesidad de volver a Whitehead porque lo hemos visto,

[4] Cf. Ferdinand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid, 1968.
[5] Ver nota 23, clase 9.

toda la densidad de explicación y de definición que nos proponía del acontecimiento, desde las series convergentes que implicaban, las prehensiones, las prehensiones de prehensiones, etc. Si nos metemos con Braudel, pienso que habría otros valores del acontecimiento. A mi modo de ver ellos tendrían puntos de encuentro muy importantes. No hace falta tomar a un historiador para que nos hable del acontecimiento en la historia pues nos ocupamos del acontecimiento por todas partes, el acontecimiento es aquí, alguien enciende un cigarrillo y es un acontecimiento. Si hay fuego es un acontecimiento, pero hay acontecimientos que son del todo corrientes. ¿En qué medida eso encaja con Braudel?

Tengo el presentimiento de que el acontecimiento es doble, que es una bifurcación, que todo acontecimiento es bifurcante. ¿Por qué? Primero porque todo acontecimiento se precede tanto como se sucede a sí mismo. Por eso les decía: no juzguen demasiado rápido sobre su continuidad o su discontinuidad, se sabe que un acontecimiento está expuesto a precederse y seguirse a sí mismo. Eso es Leibniz: la percepción del bastón precede al golpe, pero la percepción del bastón, el hombre malvado que se aproximaba por detrás del perro ya era un acontecimiento. Todo acontecimiento se precede, se sigue a sí mismo. De cierta manera podríamos decir: ¡todo acontecimiento me espera!

Lo que me interesa es una moral del acontecimiento, pues creo que no hay más moral que la de la naturaleza de las personas en relación a lo que les sucede. La moral nunca es: qué es lo que hay que hacer. La moral es cómo soportas lo que te sucede, ya sea bueno o malo. Uno de los más grandes moralistas del acontecimiento es el poeta Joe Bousquet[6]. Bousquet había tenido una horrible herida que lo había vuelto paralítico, y entre otras cosas, todo lo que él ha intentado decir y explicar es de cierto modo lo siguiente: «Yo estaba hecho para encarnar este acontecimiento»[7]. A partir de allí su

[6] Joe Bousquet (1897-1950). Escritor francés. Luego de una adolescencia difícil, parte voluntario a la guerra, donde es gravemente herido por un proyectil en la espina dorsal, que lo dejará paralítico. En sintonía con el surrealismo, admirado por Éluard y amigo de Aragón, es autor de varios libros en verso y prosa: *La tisana de los sarmientos* (1936), *Traducido del silencio* (1941) y *Conocimiento de la tarde* (1945).

[7] «Mi herida existía antes que yo, he nacido para encarnarla», en Joe Bousquet, *Les Capitales*, Le cercle du livre, pág. 103.

problema era, de cierta manera, ser digno del acontecimiento. Sienten ustedes que hay personas que son indignas del acontecimiento, tanto en suerte como en desgracia. Ser digno de un acontecimiento por pequeño que sea, no quiere decir que sea grave, seguramente no, por eso se trata de una moral muy concreta. Pero hay personas que producen nuestro sufrimiento ¿Por qué? Porque, en cierto modo, vuelven todo mediocre, lo bueno que les sucede y lo malo que les sucede. Sienten que hay una manera de vivir el acontecimiento siendo digno de lo que nos pasa, sea bueno o malo. Diría que ese es el aspecto por el cual todo acontecimiento se dirige a mi alma. ¿Qué es lo que vuelve a los gimientes tan difíciles de frecuentar? No son dignos de lo que les pasa. Ustedes me dirán: es lo que les pasa.

Diciendo que los gimientes no son dignos de lo que les pasa digo demasiado, pues hay gimientes que tienen genio. Yo casi quisiera que esto sea así todo el tiempo, no puedo avanzar en una frase sin tener que retirarla. Hay gimientes que son dignos de lo que les pasa, son incluso aquellos a los que se llama profetas: el profeta y su gemido fundamental. Hay quienes llevan el gemido a tal nivel de poesía, de elegía –elegía quiere decir queja–, hay quienes se quejan con tal nobleza. Piensen en Job, la queja de Job es digna del acontecimiento. Bueno, no puedo incluso decirlo. Es preciso que a cada paso retire lo que digo, pero ustedes corrigen por sí mismos.

Digo que todo acontecimiento se dirige al alma y al espíritu. Comprendo un poco mejor, hay acontecimientos que se dirigen específicamente al alma. En rigor diría que ahora comprendo que se nos pueda decir que pasearse es un acontecimiento del espíritu, y que se pueda contar «me paseo» entre los predicados de la mónada. Al menos, con esto avanzamos. Si intento producir la terminología diría que esto al menos me explica una pareja de palabras que Leibniz emplea constantemente: virtual, actual. Lo virtual y lo actual. Esto lo hemos visto, hemos visto que las empleaba en muy diferentes sentidos.

Primer sentido: cada mónada, o al menos cada sustancia individual es llamada «actual». Expresa la totalidad del mundo, pero ese mundo –lo recuerdan– no existe fuera de las mónadas que lo expresan. En otros términos, ese mundo que sólo existe en las mónadas que lo expresan es en sí mismo «virtual». El mundo es la serie infinita de los estados de acontecimientos. Puedo decir que el acontecimiento, como virtualidad, remite a las

sustancias individuales que lo expresan. Es la relación virtual-actual. ¿Qué implica esta relación? Cuando hemos intentado definirla, hemos llegado a la idea de una especie de tensión: todas las mónadas son para el mundo, y a la vez el mundo está en cada mónada. Eso nos daba una especie de tensión.

Y Leibniz utiliza muy a menudo los términos virtual y actual, en el sentido que sea. Nos dirá por ejemplo que todas las ideas innatas, todas las ideas verdaderas, son ideas virtuales. Empleará virtual en otros casos, pero a mi modo de ver siempre en relación con lo actual, y para designar la relación de un tipo de acontecimiento con el alma. Ahora bien, nada puede apartarnos de la idea de que aún no es suficiente, y que por profundo que sea el acontecimiento, en la medida en que se expresa en el alma, siempre le faltará algo si no se realiza también en el cuerpo, y que es necesario que vaya hasta allí. Es preciso que se inscriba en una carne, es preciso que se realice en un cuerpo, es preciso que se manifieste en una materia. Es preciso que el acontecimiento no sólo se actualice en un alma, sino que se realice en una materia, en un cuerpo. Si esta vez buscara una pareja se trataría de algo distinto, ya no es exactamente la pareja virtual-actual, sino posible-real. El acontecimiento permanecería eternamente un puro posible si no se realizara en el cuerpo, y permanecería un puro virtual si no se actualizara, si no se expresara en un alma. En Leibniz funcionan las dos parejas: posible-real, virtual-actual. Ahora bien, esto me parece muy delicado, porque muchos comentadores no hacen diferencia entre estos dos ejes, y hay una diferencia fundamental.

¿Por qué digo que el acontecimiento permanecería un puro posible si no pasara en un cuerpo? En las cartas al padre Des Bosses, ya al final de la vida de Leibniz, aparecen una serie de expresiones muy curiosas. Las cartas están escritas en latín. Casi cada tres páginas, por tanto con una gran frecuencia, aparece el término *realisere* o el participio *realisans*, y él pregunta: ¿qué es lo capaz de realizar los fenómenos, o cuál es el realizante? Cito: «Las mónadas influyen sobre ese realizante pero él no cambiará en nada sus leyes». Poco importa lo que es ese realizante, lo que importa es que no se confunde con las mónadas. Otro texto: «No veo bien cómo se podría explicar la cosa a partir de las mónadas y de los fenómenos, es preciso añadir algo que los realice»[8]. Algo

[8] Sobre el realizante, ver carta al padre Des Bosses de abril de 1715, en Christiane Frémont, *L'être et la relation, avec 35 Lettres de Leibniz au P. des Bosses*, op. cit..

que realice los fenómenos, hay que añadir algo que los realice. Comprendan que lo que aquí me interesa es qué es «lo real». Lo real no es evidentemente la materia, pues sino ella sería la realizante. Tampoco es el cuerpo. Aún más, la materia, el cuerpo, son aquello que será realizado por el realizante. El realizante, lo veremos, tiene una relación directa no con el cuerpo en general, sino con el cuerpo viviente, con lo viviente.

Esta me parece una idea muy profunda en una filosofía del acontecimiento como la de Leibniz, y compromete toda su moral: el acontecimiento no solamente se actualiza en la mónada, es preciso que se realice en el cuerpo vivido, y en este sentido, es preciso que haya un realizante, así como hay un actualizante. Lo actualizante es la mónada misma. Hará falta un realizante que realice el acontecimiento en la materia, o que realice el acontecimiento en el cuerpo, exactamente como hay un actualizante que actualiza el acontecimiento en el alma.

De modo que vuelvo, como alguien me lo había pedido la última vez, a un punto de partida, cuando decía que no debería ser tan difícil definir el barroco. Y yo decía que el barroco es la casa de dos pisos, y es necesario que haya dos pisos. Uno de los pisos –el de abajo– remite a los repliegues de la materia, y el piso de arriba remite a los pliegues en el alma. Hay pliegues en el alma tanto como hay repliegues de la materia. Sin dudas, lo que va a constituir el mundo barroco es una especie de extraño circuito de un piso a otro.

Ustedes sienten que ahora tenemos una razón, al menos al nivel de Leibniz, una razón leibniziana concerniente a esos dos pisos: es el acontecimiento. El acontecimiento es el que implica esos dos pisos. Él debe actualizarse en la mónada, sí, pero también debe inscribirse en un cuerpo vivido. Cuando el acontecimiento se actualiza en la mónada, hace pliegues en el alma; es preciso vivirlo, es vuestra alma la que se pliega. Y cuando el acontecimiento se inscribe en vuestro cuerpo vivido, hace repliegues en la materia, en la materia viviente. Avanzamos un poco en la razón. ¿Por qué la mónada tiene tanta necesidad de un cuerpo? ¿Por qué Leibniz no es berkeliano? ¿Por qué no puede contentarse con el famoso *esse es percipit*, es decir, todo lo que es será finalmente percibido por la mónada? Creo que la razón más profunda está contenida precisamente en el acontecimiento, en que el acontecimiento no puede inscribirse en el alma sin al mismo tiempo reclamar un cuerpo en el cual trazarse.

Y he aquí que caigo sobre un texto en el que ya no pensaba. Pensaba en todo esto, y luego me digo: «esto me recuerda algo». Muchas veces procedemos así, como si yo ya hubiese leído eso. Me he acordado de un libro muy curioso de Husserl, se llama *Meditaciones cartesianas*[9]. Es un libro que ha tenido como punto de partida la llegada de Husserl a Francia, antes de la guerra. Y él ha hecho una serie de conferencias en idioma alemán, pero en Francia, que han sido traducidas bajo el título *Meditaciones cartesianas*. El título rendía homenaje a Francia. Husserl invoca en un principio a Descartes, pero muy curiosamente cuanto más avanza más invoca no a Leibniz, sino a las mónadas. Es un término tan raro bajo la pluma de Husserl que uno se dice: ¿qué es lo que pasa? Sobre todo en la quinta meditación, por tanto en la última.[10]

Les cuento esto de manera muy imprecisa. Vayan a verlo ustedes mismos, por una vez se trata de un texto no muy difícil, de un Husserl no demasiado difícil. Nos dice: llamamos mónada al ego –aún sin referirse a Leibniz–, ponemos el «yo» con sus pertenencias. Vemos lo que quiere decir la noción de pertenencia, por ejemplo «Yo percibo la mesa» es una pertenencia del ego. Tengo el hábito de percibir la mesa, se trata de una pertenencia del ego. Vemos lo que quiere decir, es interesante, eso marcha. Hablo para quienes conocen un mínimo, pero la mayor parte de ustedes conocen un mínimo de fenomenología; las intencionalidades, las conciencias de algo son pertenencias del ego. Y en un texto muy curioso, Husserl va tan lejos que dice: son trascendencias inmanentes. Las intencionalidades son trascendencias, trascendencias de la conciencia hacia las cosas, pero son trascendencias inmanentes puesto que esas intencionalidades son inmanentes a la mónada[11]. La mónada es el ego captado con todas sus pertenencias. Ahora bien todas las intencionalidades son pertenencias. ¡Ven ustedes!

Y he aquí que Husserl plantea una extraña pregunta: ¿cómo se va a pasar de la trascendencia inmanente a la trascendencia objetiva? Es decir, ¿es que existe un medio para la mónada de salir, en cierto modo, de sí misma?

[9] Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986.

[10] Cf. *Ibídem*, Quinta meditación: «Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica».

[11] Cf. *Ibídem*, parágrafos 47-50, págs. 138-148.

Estamos de lleno en algo sumamente importante para Leibniz. Ustedes recuerdan el destino de la mónada: sin puerta ni ventana. No hay modo de que ella salga de sí misma. A primera vista, no hay modo. ¿Cómo saldría de sí misma si no tiene ni puerta ni ventana?

Y he aquí que Husserl cuenta una historia. Dice: es curioso, porque el ego con sus pertenencias, es decir la mónada, capta entre sus pertenencias una muy particular. Es algo que identifica como «lo otro», es decir que lo identifica como un cuerpo vivido, el cuerpo vivido del otro, se trata de una intencionalidad muy curiosa, es una intencionalidad especial. ¿Por qué? Porque es una intencionalidad vacía. Yo poseo muchas intencionalidades vacías: por ejemplo, observo aquella cosa, ese aparato, es la cara que no veo. Solamente es una intencionalidad vacía, pero basta que haga el esfuerzo, si eso me interesa, ella se completará.

Mientras que en mis pertenencias encuentre a uno de ustedes, se trata de una intencionalidad vacía. ¿En qué sentido? En el sentido de que cualquier cosa que hiciese, no estaría en vuestro lugar y ustedes serán ustedes mismos[12]. Descubro en las pertenencias de mi mónada algo, un cuerpo vivido, que no puede reenviar más que a otra mónada. Si ustedes recuerdan *El ser y la nada*[13], se ve bien que Sartre está inspirado en este texto preciso de Husserl, recomenzándolo. Sartre se ve en un jardín público, ve flores y ahí ve a alguien. Él ama las metáforas miserabilísimas, dice que es como si un mundo huyera por una demasía de asco. Es como si todo su mundo se deslizara, se derramara en el sentido del otro, ya no es el centro de su mundo. ¿Qué es lo que me interesa ahí? En los dos casos el cuerpo viviente es realmente como la especie de línea que hace pasar de un dominio a otro.

¿Se podría decir que el padre de todo esto es Leibniz? ¡Ah, no! Pero tampoco estoy seguro de que sea él quien tiene razón. Para que ustedes tengan todos los elementos del problema a la mano, lo que creo que Leibniz nos diría es, en cambio, algo de este estilo: en las pertenencias de la mónada hay cuanto menos algo curioso, es el hecho de que jamás, jamás se podría salir. Aquí me harían falta los textos, necesitaría mucho tiempo, sólo doy una indicación. Creo que encontraríamos textos que no llegan a decirlo,

[12] Cf. *Ibídem*, parágrafos 49 y sig., págs. 142 en adelante.

[13] Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1976.

pero que giran alrededor de la siguiente idea: si no hubiese animales, si no hubiese vivientes, no habría más que mónadas. Es el vitalismo el que lo saca del espiritualismo. Es por eso que les decía que, a mi modo de ver, es el inventor de la psicología animal, tiene necesidad de los animales.

Y a menudo Leibniz dice esto de manera explícita: aquellos que creen que sólo hay mónadas, lo que es inherente a las mónadas y lo que está incluido en las mónadas, no pueden creer más que en almas humanas. Finalmente son las bestias las que de cierta manera nos van a forzar a admitir que hay cuerpos. Leibniz no diría, como Husserl, que se trata de la existencia del prójimo. Por una simple razón, lo veremos, es que en las mónadas cerradas no hay encuentro con el prójimo. Él encuentro con el prójimo hay que explicarlo, ya no puede hacerse más que por fuera de las mónadas, él no puede dárselo.

Por otra parte, no estoy muy seguro de que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl pueda darse, él no dice el encuentro con el prójimo, sino el encuentro con el cuerpo vivido del prójimo. Me parece que eso excede el poder de las percepciones contenidas en las mónadas. No puede dárselo, o al menos necesitaría una génesis. Vean el texto, es muy bello cómo él habla de una génesis. Él dice: en esta quinta meditación se trata de hacer una génesis. Creo que él no ha dado aún lo suficiente como para hacer una génesis del cuerpo vivido.

Ven ustedes por qué machaco sobre esto. Quisiera hacerles sentir algo, y es que toda moral del acontecimiento tiene estas dos coordenadas: que seas digno de lo que te sucede, por una parte, y por otra, que sepas inscribirlo en tu carne. A veces es preciso que todo ejerza su acción. ¿Qué son las civilizaciones? Cada civilización nos propone maneras de inscribir en la carne, cada civilización nos propone maneras de ser digno o no.

Es muy complicado. Tomen un caso que me fascina: el bufón. El bufón es un personaje fundamental, se han hecho muchos estudios sobre el bufón, muy interesante. Tomen el bufón ruso, o el bufón inglés, pueden ir de Shakespeare a Dostoievski. A primera vista, el bufón es aquel que cuando le sucede algo es indigno, hace expreso el ser indigno de ello, y evita inscribirlo en su carne, huye por todos lados. Por otra parte, de una manera más compleja, aprendemos siempre que era el bufón el único en inscribir en su carne o en ser digno de lo que pasaba. Hay todo tipo de historias allí.

Haríamos una línea que comenzaría por ser recta, horizontal, y luego la haríamos bifurcar en dos, como una pequeña rama. Pondríamos «acontecimiento» sobre la línea recta, sobre la bifurcación de arriba pondríamos «virtual», sobre la bifurcación de abajo pondríamos «posible». ¿Esta claro? Y después meteríamos allí arriba una gran bola con el rótulo «actual», esa sería la mónada. La mónada incluye el mundo virtual, lo actualiza, ella es actual. Del otro lado, del lado de lo «posible», no pondríamos una bola, ya veremos lo que es necesario poner, pondríamos cosas, y esta vez eso sería: «real».

Hay un error que no habría que cometer, ya que con esto pareceríamos decir que es la materia la que es real. No, no es la materia la que es real, sino que la materia adquiere la realidad que puede, o que le corresponde, cuando un realizante, del que sabemos de antemano que concierne al cuerpo vivido, encarna en la materia. La materia toma realidad cuando ella encarna el acontecimiento, no puedo decirlo mejor.

Tengo el presentimiento de que es por eso que en Leibniz hay dos pisos, los dos pisos son el circuito del acontecimiento. Y sin embargo ustedes sienten por adelantado que nunca habrá la menor relación directa entre el alma y el cuerpo. Los dos pisos quedarán siempre separados. Simplemente digo que el realizante será quizás lo que hace pasar de uno al otro, lo que hace pasar de un aspecto del acontecimiento al otro. El realizante, una vez más, es una noción que sólo aparece en el final de Leibniz, en sus últimos años; en la filosofía precedente todavía no estaba. Anteriormente se contenta con invocar una correspondencia entre los dos pisos, el piso de arriba y el piso de abajo. Al final de su vida él llega a algo más profundo: no basta con que el acontecimiento se actualice en las mónadas, es preciso que se realice en el cuerpo, y lo que realiza en el cuerpo es un realizante que explica la relación de la mónada y del cuerpo vivido.

De modo que completamente al final de la vida de Leibniz tendríamos tres aspectos:

– El alma y los pliegues en el alma: son los acontecimientos que se expresan en el alma.

– La materia y los repliegues de la materia. Aquello en lo que se realiza el acontecimiento.

– Y entre los dos, asegurando la realización, el realizante, que ya no puede ser ni mónada ni cuerpo vivido, sino lo que relaciona el cuerpo vivido con la mónada.

Será la relación de los pliegues en el alma con los repliegues de la materia, y responderá al nombre latín: *vinculum substantiale*. ¿Qué es el *vinculum*? Es el canal, el lazo, el nudo. ¿Qué es este nudo, era necesario para que los dos tipos de pliegues se correspondan, por qué a último momento? Es el que va a decidir sobre las texturas de la materia, pero también sobre las cualidades del alma. Vamos a ser lanzados en toda una filosofía que nos va a confirmar que no sólo había pliegues en el alma, repliegues de la materia, sino que es preciso hacer intervenir un *vinculum* que, si fuera posible, cosería los unos a los otros. De hecho, no cose los unos a los otros, sino que cose singularmente un cuerpo vivido, un cuerpo viviente, que es el cuerpo de la mónada.

Todo esto es lo que hay que ver un poco más de cerca. No para que ustedes lo comprendan, pues si me hubiera dirigido a vuestra comprensión, creo que esto sería muy oscuro, es para que ustedes sientan algo. Creo que aquí Leibniz nos hace sentir algo y era preciso que yo también intentara hacérselos sentir: se trata de una concepción del acontecimiento. Qué quieren que sea un acontecimiento sino algo que nos hace mantenernos de pie, o bien que hace que nos acostemos. Algo que apela a una dignidad, y que no tiene nada que ver con: «seamos dignos a causa de los otros, alguien nos mira». Y también algo que produce una herida –pero me equivoco al decir una herida, es todavía burdo–, algo que pica. Hay cosquilleos de acontecimientos, son quizás los mejores. «¿Existe todo eso? Bueno, ¡que eso afecte a tu cuerpo bajo esa forma! o ¡que afecte a tu alma bajo esa forma!»

Y es muy difícil, todo tiene siempre su contrasentido abominable. Justamente es sobre la palabra «digno» que habría que extenderse. Supongo a alguien que acaba de tener una pérdida importante, no una pérdida de dinero, sino una pérdida humana muy importante; ustedes lo llaman por la espalda y le dicen: «sé digno del acontecimiento». Él no tiene más que soltarme una bofetada, espero. ¿Qué es esta dignidad? De ello no puedo decir más, está en ustedes, en tanto ustedes plantean el problema así: es preciso rascarse el cuerpo. Rascarse quiere decir que hay que ser un piojoso del acontecimiento. ¿Cómo rascarse? Hay también maneras inmundas de rascarse: «Yo, el más desdichado». Y todas las mañanas me doy mi rascadita, «yo el más desgraciado». Rascarse, en efecto, es otra cosa completamente distinta, no soy el más desdichado. Pero no hay receta.

¿No hay reacciones? ¿Sienten a dónde quiero llegar con esto? Ser una mónada, tener un cuerpo viviente. He aquí que ser una mónada es sólo la mitad de nosotros mismos: ¡es preciso que tengamos un cuerpo viviente!

Comtesse: Me acuerdo de un texto de Leibniz en el que hablaba de lo que tú adelantabas, del *vinculum*. Toma el ejemplo de la audición a partir de una fuente sonora, de la audición de un eco.

Deleuze: Es muy curioso pues a mi modo de ver hay dos textos. El *vinculum* es muy tardío en Leibniz, se lo encuentra en la correspondencia con Des Bosses, no estoy incluso seguro si existe en otro lugar. Esto es un punto. Pero mucho antes, en las cartas a Arnauld, hay un texto extraordinario en el que imagina las condiciones de una orquesta cuyas diferentes partes no se verían, donde no emplea la palabra *vinculum* puesto que no la conoce, y ya emplea la palabra «eco»[14]. Ahí donde tu memoria es perfectamente fiel es en la correspondencia con Des Bosses, cuando dice que el *vinculum* es un eco[15]. Son textos de una gran dificultad y, hasta donde sé, es Belaval quien ha sabido comentarlos de tal manera que nosotros no experimentamos ninguna dificultad[16]. Lo has retenido muy bien, lo que decís es muy fiel a Leibniz, supone –simplifico enormemente– cuatro fuentes sonoras. Asimílenlas a mónadas, son cuatro, pongamos cuatro notas. Las notas son percepciones, ustedes pueden asimilarlas a mónadas. ¿Qué es un eco? Lo estupendo del eco es que él es segundo, supone las fuentes sonoras. Simplemente, ¿cuál es el milagro en un eco? Como lo ha dicho Comtesse, el eco supone, por ejemplo, una pared. ¿Cuál es el efecto de la pared? Va a constituir a través del eco la unidad de las cuatro fuentes, ellas no tenían unidad. Ustedes me dirán que podían tener unidad si fueran cuatro notas extraídas de tal música. El milagro del eco, nos dirá Leibniz, es introducir una unidad segunda. Pero esta unidad segunda será esencial pues es así como él va a explicar el *vinculum*, esta especie de costura del cuerpo viviente. La costura del cuerpo viviente será un eco. Y ven ustedes por qué tiene necesidad de esto.

[14] G.W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit, pág 116.
[15] Cartas al padre Des Bosses, abril y agosto de 1715.
[16] Yves Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Vrin, págs. 244-252.

¿Qué es lo que hace la unidad del cuerpo vivido, del cuerpo viviente? De golpe, él me fuerza a ir más rápido, pero entre más rápido mejor. ¿Qué es lo que puede producir la unidad del cuerpo viviente? Las mónadas son espíritus, son sin puerta ni ventana, son una por una, no hay mónada de las mónadas. Es preciso que haya algo equivalente a la pared para que de una pluralidad, de una multiplicidad de las mónadas derive una unidad, una unidad segunda. La unidad del cuerpo vivido será la del *vinculum*, es decir de la pared.

Ustedes me preguntarán: ¿qué es esa pared, de dónde viene? Es una unidad segunda, una unidad de costura, y es lo que será constitutivo del cuerpo vivido. Sino, no habría unidad, no habría cuerpo vivido ni viviente. La intervención de Comtesse es tanto mejor puesto que permite, a los que quieran, producir esa unidad con esta especie de agrupamiento de problemas. Leibniz, Husserl y aún Sartre. Husserl lo reclama explícitamente, sería un poco arbitrario si él no hiciera esa evocación explícita en la quinta meditación: hace falta una génesis. Es eso a lo que finalmente tiendo.

¡Qué pena que no se acabe! Yo no tenía sobre esto más que dos aspectos del acontecimiento. Habría pruebas prácticas, lección, interrogación escrita: ¿es que hay lo virtual real?, ¿es que hay lo actual posible? Es muy fastidioso. Si ustedes leen comentadores de Leibniz, observen cómo ellos emplean posible, virtual, actual, real, de cualquier manera. En fin, no todos. Es muy molesto. Si se emplea esto de cualquier manera, es como si se confundieran los dos pisos.

Observen el contexto en Leibniz. Cuando lo posible se realiza es siempre en el mundo de la materia, del cuerpo. Cuando lo virtual se actualiza es siempre en un alma. Evidentemente ustedes encontrarán ejemplos que no van en ese sentido, pero eso no importa, Ahora bien, tenemos los dos pisos y diremos que es necesario un lazo, un nudo entre los dos, un *vinculum*. ¿Para qué? A vuestra elección: para que el piso de abajo exista, para que el piso de abajo existiendo tenga una relación cualquiera con el piso de arriba. Habrá muchas respuestas.

Al inicio del año yo les decía: vamos a hacer como si tuviéramos una definición del barroco, y después veremos a dónde nos lleva eso. Y les decía que el barroco no es hacer pliegues, porque pliegues siempre se han hecho, es que los pliegues vayan al infinito. Y yo no estaba seguro de que esto

funcionaría hasta el final. Y luego caigo realmente hace unos días sobre catálogos del Greco: es espantoso, espantoso, espantoso. Y no es sólo espantoso por la belleza. ¿Qué es esa belleza de El Greco? Seguramente todos los cuadros no tienen esta fórmula, él ha hecho siete u ocho. *Cristo en el jardín de los olivos*. Hay uno de ellos que está en Londres y que es totalmente extraño, lo cito pues es la prueba de nuestra hipótesis: todo allí está plegado, no hay más que pliegues, no hay más que eso. Los pliegues están distribuidos sobre tres registros. En primer lugar, pliegues del tejido; y no es en el sentido en que todo tejido hace pliegues. Si ustedes ven una reproducción de ese cuadro, es en la túnica de Cristo donde los pliegues están completamente trabajados, repliegues que remiten los unos a los otros. Es un fantástico estudio de pliegues. En segundo lugar, pliegues de los peñascos: el peñasco se pliega en la pintura tanto como la tela, ¡el plegamiento del peñasco! Y él añade allí un tratamiento de las nubes que es un verdadero pliegue, plegamiento de nubes. Existe abiertamente una manera de tratar a las nubes, tal como trabajaba los peñascos bajo cierta forma. Y en todo el cuadro hay una circulación de los tres tipos de pliegues que se reenvían al infinito.

Ahora que tocamos el final, les preguntaría ¿qué es lo que hemos hecho? Se trata de esta historia de los pliegues en el alma. Una vez más, los pliegues en el alma provienen del hecho de que el acontecimiento está incluido en la mónada. Por otra parte están los repliegues de la materia. Y entre los dos existe esa costura, este *vinculum substantiale* que surge allí, poco tiempo antes de su muerte, y que va a conferir texturas a la materia. De pronto me pregunto si me detendré tan rápido como pensaba, poco importa. Un día será preciso ocuparse de las texturas de la materia. Leibniz emplea la palabra «textura» al final de su vida. Él debía tener tantas, tantas ideas. Existen esas texturas de la materia, que normalmente deberían formar parte de una Física y de una Estética de la materia. Una Estética de las texturas, no hay noción más difícil. A mi modo de ver, es por entero más bella... no es por atacar la noción de «estructura», pero hemos hablado tanto de ella hace algunos años –no es que esté mal, está muy bien–, pero si nos dábamos un corto recreo había otras nociones... aparecían cosas como la «textura».

Hablo para ustedes. Diría que a vuestra edad, o en sus proyectos de trabajo –si es que los tienen alguna vez– vean también la riqueza del mate-

rial, a propósito de las texturas. Existe el «material industrial», muy bueno para el momento, muy competitivo. Pero uno de los materiales que es el menos estudiado y quizá el más importante es la pintura. Los grandes pintores de texturas no son cualquier cosa, encontraríamos que son especies de barrocos modernos. Habría que ver si en los grandes pintores barrocos ya existe eso que podemos reconocer como texturas radicales. Veo tres grandes pintores modernos de las texturas: Fautrier, Dubuffet y Paul Klee, y no es casual que ellos no sean completamente extraños entre sí.

Finalmente vemos qué es lo que enlaza los pliegues en el alma con los repliegues de la materia y viceversa. Al mismo tiempo eso me molesta porque habíamos apostado a que todo eso se sostenía sin costura. He aquí que Leibniz ha tenido necesidad de una costura pasando por el cuerpo viviente, sin la cual el cuerpo inorgánico no sería un cuerpo real, sino un cuerpo puramente imaginario, y en el que la mónada, cerrada sobre sí misma, no podría remitir a ninguna otra cosa.

Pregunta: Sobre Cristo. ¿Es Cristo una mónada que dice «yo estoy encarnado»? ¿Es que de alguna manera esto realiza la encarnación de una mónada? ¿Sería el cristianismo o Cristo mismo un acontecimiento específico?

Deleuze: No es grave. Respondo muy rápido pues cuanto más «fundamental» es la pregunta más rápido hay que responder. Es preciso sobre todo no identificar mónada y acontecimiento –eso no tiene importancia pues no estaba en tu espíritu, pero estaba en tu formulación–. El acontecimiento es lo que pasa y lo que llega, la mónada es lo que contiene aquello que pasa y que llega; el acontecimiento es «franquear el Rubicón», la mónada es César. Distinguir sobre todo mónada-acontecimiento. Segundo punto: jamás la mónada está encarnada, no hay ninguna encarnación de la mónada. Por una razón simple, es que la mónada se basta plena y enteramente sin puerta ni ventana. Cuando se dice, para ir más rápido, que la mónada tiene un cuerpo, esto quiere decir que en el dominio de los cuerpos algo se relaciona a tal mónada. Así pues si Cristo está encarnado, él está encarnado como todas las mónadas lo están, es la mónada de la encarnación tanto como las otras. ¿Es que Cristo plantea problemas particulares? Sí, pero extrañamente no al nivel de la encarnación, en Leibniz. Él planteaba un problema muy

particular al nivel de la transubstanciación. Ahora bien, la transubstanciación no es la encarnación, es la trans-encarnación en la que el cuerpo y la sangre de Cristo devienen el pan y el vino. ¿Ves? Él plantea un problema particular en el sentido del paso de un cuerpo a otro, paso del cuerpo de Cristo al cuerpo pintado.

Dicho esto, Leibniz personalmente es protestante y no cree en la transubstanciación, pero consiente en darle una ayuda al padre Des Bosses quien está muy preocupado respecto a eso. Y Leibniz le dice –es un momento muy divertido en la correspondencia con el padre Des Bosses-: si yo fuera usted –yo no tengo ese problema, no es mi asunto–, pero si fuera usted diría cosas como esta, como aquella, y él da de la transubstanciación una de las interpretaciones más extrañas[17], que debe alegrarnos a todos, y que ha debido servir a algunos católicos, pues el padre Des Bosses parece contento. En todo caso, en cuanto a Cristo y a la encarnación, hasta donde sé, él no tiene ninguna posición especial.

Volvamos a partir de nuestra génesis. Sobre todo no la inviertan, aunque constantemente uno está tentado de invertirla. Esta génesis se funda a partir de la mónada. La mónada contiene todo, expresa el mundo entero, el universo entero. Sólo que, atención, ella posee una pequeña región privilegiada que expresa particular o claramente. La única cosa que es segura es la región privilegiada, mi pequeño departamento que expreso claramente, una vez dicho que expreso el mundo entero, pero lo expreso oscura y confusamente. Lo hemos visto, se trata de la primera proposición. Segunda proposición: «por lo tanto tengo un cuerpo». Esto es lo que hay que comprender, esto no puede ser de otro modo, aunque ven que sería más cómodo decir: «tengo un cuerpo, por lo tanto expreso una región privilegiada».

Sienten ya todo lo que no tendremos el tiempo de hacer. Sienten que hay, en Leibniz, todo tipo de mónadas, hay estatutos de mónadas muy diferentes. Por ejemplo una mariposa no remite a una mónada como ustedes o yo, hay toda una jerarquía de las mónadas, hay una gran jerarquía de las mónadas. Habría que preguntarse si hay mónadas que no expresan nada claramente, que no tienen región particular. Aquí los textos son muy difíciles, habría que hacer estudios muy precisos. Leibniz varía según las ocasio-

[17] Cf. Carta al padre Des Bosses del 23 de agosto de 1713.

nes. Según las ocasiones, sugiere que ciertas mónadas permanecen completamente en la noche, hay otras que durante cierto tiempo expresan una pequeña región clara. A mi modo de ver, los animales poseen una mónada que expresa una pequeña región clara, forzosamente. Por ejemplo, una vaca expresa claramente su prado, sólo que por el hecho de que expresa su prado, expresa poco a poco el mundo a su alrededor, el universo entero. Así pues aún los animales, aún una vaca posee una zona de expresión clara, y si se la transporta a otro prado, cambia de expresión clara. Pero en otros textos Leibniz parece decirnos que sólo las almas razonables tienen una zona de expresión clara.

Vuestra zona de expresión clara es lo que concierne a vuestro cuerpo. No tenemos tiempo, pero los textos son múltiples, especialmente en las cartas a Arnauld. Cito la página 215 en los fragmentos escogidos de Madame Prenant: *Yo había dicho que el alma expresa naturalmente todo el universo en cierto sentido, y que lo hace según la relación que los otros cuerpos tienen con el suyo*[18]. Esto es lo que define mi región clara: todo lo que afecta mi cuerpo; de cierta manera es necesario que eso pase por mi cuerpo.

Pero como ustedes ven, no puedo afirmar en primer lugar que expreso claramente lo que pasa por mi cuerpo, y en segundo lugar la mónada. ¿Por qué? Porque lo que es primero es la mónada sin puerta ni ventana. ¿Por qué ella posee una región de expresión clara? Porque tiene un cierto número de singularidades alrededor de las cuales está constituida. ¿Qué es lo que me permite afirmar el cuerpo como objeto de la percepción? ¿Qué es lo que explica que el cuerpo, al que sólo capto confusamente, pueda ser llamado al mismo tiempo la condición bajo la cual pasa todo lo que se refiere a mí, todo lo que expreso claramente, la pequeña porción que expreso claramente?

[18] G.W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit, pág. 109.

Clase XV.
Una última visita a los dos pisos del Barroco
De la inflexión a la mónada al cuerpo

25 de Mayo de 1987

Pues bien, como les he dicho la última vez, quedan dos sesiones. Pido perdón a ustedes por presentarlas tan rápido. Luego no puedo –por mil razones– continuar. Por lo tanto hoy y la semana próxima, después nuestro trabajo de este año termina. Es muy simple, es como si en este curso sobre Leibniz, avanzando un poquito y sobre todo retrocediendo, se hubiera desarrollado un trabajo que habría de durar dos años. De modo que lo que hago ahora es mucho más lo que habría sido materia para otro año.

Tenía ganas de proponerles una serie de recorridos concernientes a los dos pisos, puesto que esta filosofía de los dos pisos era nuestro punto de partida. Una visita a los dos pisos o, si ustedes prefieren, un conjunto de fantasías. Me gustaría mucho que ustedes intervinieran si hay un punto de fantasía sobre esta organización de la filosofía de Leibniz, y particularmente sobre el papel que tiene lo viviente o lo orgánico. Y esto debería conducirnos a las relaciones respectivas de los dos pisos –a grandes rasgos, el de las almas y el de los cuerpos–. Pero se verá entre tanto que no es el de las almas y el de los cuerpos.

Es por eso que digo «fantasías», porque cada vez que diga una frase habrá que corregirla, o ustedes mismos tendrán que corregir. No es mi culpa, es el estilo de Leibniz. Sería preciso arribar a esos dos pisos: ¿es que tienen una ley común, cuáles son sus relaciones? Nosotros ya presentamos esa relación, es lo que Leibniz llamará la armonía: armonía de las almas entre sí, armonía de los cuerpos entre sí, armonía de las almas con los cuerpos. Es sobre este concepto, devenido fundamental para la filosofía, que queríamos terminar desde el comienzo. ¿Qué tiene que ver esto con lo que, más o menos por la misma época, pasa en música?

Se me da por ejemplo un pequeño libro de Rameau en el que leo: *La expresión de lo físico reside en la medida y el movimiento.* Si leo tontamente, por asociación de ideas, me digo que eso remite, quizás, a la música precedente. *La expresión de lo físico reside en la medida y el movimiento.* Ya sabemos que en Leibniz no es el movimiento lo que cuenta, sino una razón del movimiento que llamará la fuerza. Continúo: *La expresión de lo físico reside en la medida y el movimiento. La expresión de lo patético, por el contrario...* ¿Es que con Leibniz llega lo patético? Ahí corto, poco importa, soñamos: «¡Ey, sí!, el *pathos* llega». ¿Por qué? Porque él nos dirá que más allá del movimiento hay otra cosa. Y ¿qué es ese más allá del movimiento? Es la alteración, la variación, el *pathos. La expresión de lo físico reside en la medida y el movimiento. La expresión de lo patético, por el contrario, en la armonía y en sus inflexiones.* Quizá ustedes recuerdan, fueron nuestras primeras palabras este año: cuando se trata de definir la filosofía de Leibniz, partimos de las inflexiones. *(...) La de lo patético, por el contrario, está en la armonía y en sus inflexiones, aquello que es necesario pesar antes de decidir sobre lo que debe inclinar la balanza*[1]. Rameau nos dice: reflexionen bien, ustedes músicos, sobre lo que debe inclinar la balanza; o bien la medida y el movimiento que constituyen lo físico, lo físico musical, o bien lo patético que reside en la armonía y las inflexiones.

Si convenimos con la idea de que más o menos en la misma época en que Leibniz presenta sus conceptos fundamentales –la armonía preestablecida, que él opone a Descartes y a los cartesianos reprochándoles el haber permanecido en el movimiento y no haber por eso comprendido su naturaleza–, la

[1] Cf. Jean-Philippe Rameau, *Observations sur notre instinct pour la musique, et sur son principe*, Prault fils, Paris, 1754.

música conoce una mutación muy importante, que tendrá que ver ya con Monteverdi, que fundamentalmente concernirá a Bach, uno podrá asombrarse de que la confrontación entre Leibniz y la música no haya sido hecha. Sí, podemos decir que aquí tenemos algo.

Intentemos entonces repartir esos pisos, los dos pisos barrocos. Ustedes lo recuerdan, habíamos dicho que lo fundamental es una línea de inflexiones. ¿Por qué es lo fundamental? No recomienzo, pues supongo que lo tienen un poco presente. Se trata de una línea que no es una recta, pero que presenta singularidades, singularidades intrínsecas. Representación abstracta de una línea que presenta singularidades intrínsecas, es una línea con inflexiones. Lo habíamos visto en Paul Klee, habíamos dicho que esa era la línea barroca. ¿Qué quiere decir concretamente? Concretamente quiere decir que lo que cuenta, y constituye casi la unidad del mundo, es el acontecimiento. El acontecimiento es la inflexión.

La inflexión es la figura abstracta del acontecimiento, el acontecimiento es el caso concreto de la inflexión. Y ¿qué es el mundo? Es un conjunto, es una sucesión infinita de inflexiones o de acontecimientos que serán llamados estados del mundo. A lo que quizás ustedes me dirán que invocar acontecimientos e inflexiones es una curiosa manera de definir y de comenzar a presentar un piso del que esperan ya –en virtud de todo nuestro pasado– que sea el piso de las almas. Es que ya todo está mezclado.

Sócrates está sentado en su prisión. Ven ustedes, esto hace referencia a un célebre texto de Platón[2]. ¿Por qué Sócrates está sentado en su prisión esperando la muerte? Y Platón pregunta: ¿es que él tiene rodillas que pueden plegarse? De acuerdo, él tiene rodillas que pueden plegarse, eso no implica que esté sentado en su prisión porque tiene rodillas que pueden plegarse. Está sentado en su prisión porque encuentra que eso está bien, encuentra que está bien no buscar evadirse. Espera su condenación. ¿Qué quiere decir esto? Todo acto debe estar relacionado con dos cosas a la vez: las causas eficientes y las causas finales. Platón lo dirá, pero Leibniz también, y lo dirá con más fuerza. Sócrates está sentado en su prisión porque encuentra que eso está bien: causa final.

[2] Se trata del *Fedón* de Platón. Ejemplo citado por Leibniz en *Discurso de Metafísica*, op. cit., parágrafo 20, nota 20.

Voy a decir algo muy simple: todo acontecimiento es acontecimiento del espíritu, y no quiero decir nada más. Es obvio que todo acontecimiento concierne a los cuerpos, y sin dudas no podría citar un sólo acontecimiento que no concierna a los cuerpos. Pero ese aspecto por el momento lo dejamos de lado. Es claro que no se puede decir todo a la vez, por tanto no nos ocupamos por el momento del aspecto por el cual el acontecimiento concierne a los cuerpos, pues hay otro aspecto del acontecimiento. Si ustedes me preguntan si no es una dualidad, les digo que que no es una dualidad, lo uno está estrictamente en lo otro. Pero ¿de qué manera, qué relación habrá entre los dos aspectos?

El acontecimiento está efectivamente en los cuerpos, pero no solamente en los cuerpos. Esto aclara un poco todo, responde a la objeción que me hacía: ¿cómo decirles que voy a hablar del espíritu y comenzar luego por un acontecimiento como «estar sentado en su prisión»? Y hemos visto cómo Leibniz avanzaba en este descubrimiento del espíritu. Sucede que la línea de inflexiones, o la línea de acontecimientos, está envuelta en una unidad espiritual que se llamará mónada. Se va de la inflexión al envolvimiento, no vuelvo sobre eso. De modo que si es verdad que toda inflexión es una singularidad, una singularidad intrínseca, habrá que decir que una mónada es una condensación de singularidades o, si ustedes quieren, que una mónada expresa el mundo.

¿En qué sentido expresa el mundo? Los acontecimientos son sus predicados. Y hemos visto hasta qué punto podía ser ruinoso para una comprensión de la filosofía de Leibniz pensar que los predicados eran atributos, atributos de juicio, cuando los predicados son como acontecimientos expresados a través de proposiciones. El tipo de proposición en Leibniz no es «el cielo es azul», es «César franquea el Rubicón». ¿Comprenden por qué insisto tanto sobre esto? Si no tenemos esto, si no lo comprendemos muy vivamente, no comprendemos nada de lo que quiere decir Leibniz. Y si hemos aproximado tanto a Leibniz y Whitehead es por esta razón: son filósofos del acontecimiento, en los que finalmente todo es acontecimiento, y por eso mismo todo es predicado de sujetos, de unidades individuales que expresan el mundo.

Así pues, este es un primer estadio que me permite decir que cada sustancia individual, cada mónada, cada alma o espíritu –tomémoslas como

idénticas– expresa la totalidad del mundo, y a la vez que las mónadas son para ese mundo que ellas expresan. Si el mundo hubiese sido otro, las mónadas habrían sido otras, puesto que habrían expresado otro mundo. Así pues, es preciso decir a la vez que las mónadas son para el mundo que expresan, pero que ese mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan. ¿Qué es el mundo por tanto? Es lo común expresado de todas las mónadas que Dios ha hecho pasar a la existencia. Habría podido hacer pasar otras mónadas a la existencia, muy bien, pero en ese caso habría sido otro mundo, habría elegido otro mundo. Y hemos visto esa extraña noción de elección del mundo en Leibniz.

Damos todavía un paso más en el examen de este piso. Ven que estamos en un piso muy curioso. Pero al menos hemos acabado con el punto que era nuestro punto de partida: el mundo es expresado por cada mónada. Sí, y como el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan, hay que decir que cada mónada tiene una infinidad de pliegues, el mundo está plegado en cada mónada. Ya al nivel del espíritu aparece este tema del plegado. E inmediatamente el problema resurgía: ¿por qué tantas mónadas, por qué no una sola mónada? ¿Por qué hay una infinidad de mónadas que expresan el mismo mundo? La respuesta de Leibniz es que hay una razón individual, hay un principio de individuación de las mónadas, a saber, que todas ellas expresan el mismo mundo al infinito, pero sólo expresan claramente una pequeña porción del mundo. Por eso es que no hay un sólo mundo para Dios. Por eso Spinoza no tiene razón según Leibniz.

Cada uno de nosotros expresa claramente sólo una pequeña porción del mundo. Eso es lo que me importa en Leibniz, que la oscuridad no viene del cuerpo. Una vez más, es el alma la que es sombría, es el alma la que es oscura. Ella no tiene más que una pequeña región de claridad, su pequeña porción de claridad es su pequeña porción privilegiada, la que expresa particularmente. Ustedes, yo, alguien que vivió hace miles de años, no expresamos la misma región del mundo. Es eso que él dice tan bien: cada uno tiene su departamento, departamento del que hemos visto –no vuelvo sobre eso– hasta qué punto podía ser reducido o extendido. Hasta qué punto, por ejemplo en el condenado, iba a reducirse a nada, a casi nada, y por el contrario cuánto se extiende en el hombre de progreso. Todas estas son nociones que el piso de las almas nos hace visitar.

Sobre todo deténganme, es como si fuera una visita a un departamento sobre estos dos pisos.

Pregunta: Una pequeña cosa que me perturba: ¿es por el hecho de que todas las mónadas tienen un contacto unas con otras que podemos deducir que el mundo no existe?

Deleuze: No, pues eso sería contradictorio. Si yo dijera que las mónadas no tienen estrictamente nada que ver unas con otras porque ellas están en contacto, eso no funcionaría porque ese contacto formaría algo común, un mundo común. Incluso no se puede decir, dice Leibniz en un texto, que las mónadas sean lejanas o distantes. Ellas no tienen ni puerta ni ventana, están enteramente cerradas sobre sí, están cerradas.

Pregunta: Pero usted ha hablado alguna vez de las relaciones. Es raro decir que las mónadas son para el mundo que expresan, pero que ese mundo no existe fuera de esas mónadas.

Deleuze: Eso es lo esencial. La pregunta es muy buena, pues si ustedes abandonan uno de los dos aspectos, lo arruinan todo. Es necesario mantener a cualquier precio los dos aspectos. Con seguridad el mundo no existe fuera de las mónadas. ¿Cómo existiría? No existe fuera de las mónadas por una simple razón, y es que todo predicado está en el sujeto. Hemos visto ese largo análisis. O si ustedes prefieren, todo lo que da lugar a una inflexión está plegado en la mónada, por lo tanto no hay mundo que no esté plegado en esta especie de envoltura: la mónada, ustedes o yo. Pienso en otra cosa completamente distinta. Pienso en un célebre texto de Proust donde el caso es cómo un mundo puede estar plegado en un personaje, en una persona. Para Leibniz, el mundo está perpetuamente plegado en unidades individuales.

Así pues, puedo decir que el mundo no existe más que en las mónadas que lo expresan, pero también es preciso que diga que las mónadas no existen más que para el mundo que ellas expresan. ¿Por qué? Leibniz vuelve continuamente sobre este ejemplo típico: Dios no ha creado a Adán pecador, él ha creado el mundo donde Adán ha pecado. No ha creado tal mónada, tal o cual otra mónada, porque en ese caso ellas no expresarían el

mismo mundo. Él ha creado un mundo, habría podido crear otro. Cuando hace pasar este mundo a la existencia, lo hace pasar en y creando la infinidad de las mónadas que expresan ese mundo. Sino no podría hacer nada. Leibniz sostiene la concepción de una infinidad de mundos posibles que no son composibles los unos con los otros. Dios elige uno de esos mundos, aquel que tiene mayor realidad, aquel que tiene la mayor cantidad de realidad, es decir –como dice Leibniz– el más perfecto. Pero ese mundo no tiene ninguna existencia en sí mismo independientemente de las sustancias individuales que lo expresan. Insisto sobre esto, porque si no comprendíamos a ese nivel, no comprenderíamos nada del resto.

Adelanto algo. Cuando Leibniz emplea la palabra armonía, ¿de qué se trata dicha noción? No hablo aquí en términos musicales, ni en términos filosóficos. Digo que con ocasión de esta pregunta hagamos una hipótesis. Hay una enormidad de textos de Leibniz sobre la armonía, buscamos lo que hay de común en ellos. Y creo que si se reúnen todos los textos, según se tenga el tiempo, desde ya vemos que la armonía es una relación que concierne a la expresión. Es una relación de expresión, es la expresión como relación. ¡Hombre!, eso quizás nos convendría para la música, porque de cierta manera es con el barroco que la música se reclama de un valor expresivo. El valor expresivo de la música es ya la introducción del barroco. Quizá un poco lo que Rameau llamaba «lo patético». Digo que la armonía es una relación de expresión. Llamo relación de expresión a una relación entre un término llamado «expresante» y un término llamado «expresado». Esto no tiene ningún sentido a menos que defina esta relación. ¿En qué consiste? Propongo como hipótesis que se trata de una relación doble. Por una parte, lo expresado no existe fuera de su expresante. Por otra parte –y al mismo tiempo– el expresante está en una correspondencia regulada con su expresado. ¡Que alegría! Nunca habría creído llegar a algo tan claro y abstracto a la vez. Yo creo que eso es la armonía y que eso no conviene a ninguna otra cosa: dos cosas están en armonía cuando están en esa situación.

Remito a un texto que está en latín, no creo que esté traducido. Es *Quid sit idea*, «Qué es idea», tomo 7 de las *Obras filosóficas*, en el que Leibniz analiza la relación de expresión. Creo que ese texto, no quiero decir que esté allí dentro, pero creo que ese texto favorece esta conclusión que yo saco, esta relación entre un expresado y un expresante. Ambos son necesarios a la vez. Es una

relación muy extraña, por eso les decía que hay una torsión entre lo expresado y lo expresante: lo que expreso no existe fuera de mí y, al mismo tiempo, yo no existo más que en una correspondencia regulada con lo que expreso[3].

¿Qué es esto en matemáticas? Aquí me animo a todo. ¡Esto no está lejos de lo que llamamos una función! Yo no sé si en matemáticas se podría decir que una función es fundamentalmente expresiva, ya que una función es una relación entre dos términos en la que el uno no existe independientemente del otro, y el otro no existe independientemente de una correspondencia regulada con el uno. Digo a la vez que el mundo que Dios ha elegido no existe fuera de las mónadas que lo expresan. De forma diferente, lo hemos visto, no hay dos mónadas que expresen el mundo de la misma manera. Se trata de la teoría del punto de vista. Hemos visto en qué consistía. Consiste en que cada uno de nosotros posee su departamento, posee su pequeña porción de expresión clara.

Pregunta: ¿De dónde viene ese límite?

Deleuze: Somos finitos, toda criatura es finita. Hay un único ser que no tiene ese límite, es Dios. Él expresa adecuada y distintamente, no sólo el universo que ha escogido, sino la infinidad de los otros universos. Pero nuestra finitud quiere decir que nosotros no expresamos más que un único mundo entre todos los mundos posibles, y que, por otra parte, no expresamos claramente más que una pequeña región de ese mundo. Es la consecuencia de nuestra finitud, es decir del hecho de que no solamente tenemos una fuerza expresiva, sino que tenemos –lo hemos visto en una oportunidad precedente– una materia primera. Queriendo decir por materia primera: potencia de finitud.

Pregunta: Si todas las mónadas son finitas, por medio de Dios el mundo es, a pesar de todo, infinito.

Deleuze: Claro, puesto que hay una infinidad de mónadas.

[3] Cf. Leibniz, *¿Qué es idea?*, en Ezequiel de Olaso, *Escritos filosóficos de Leibniz*, op. cit., págs. 178-179.

Pregunta: Eso permite suponer que a pesar de todo hay un mundo que existe fuera de las mónadas.

Deleuze: ¿Por qué? Es necesario encontrar otra palabra. El mundo no existe fuera de las mónadas. Hace mucho tiempo, a propósito de otra cosa completamente distinta, había propuesto otra palabra. Hay que decir que el mundo *insiste*, no que existe. Es curioso porque esperaba que esto no tuviera dificultad y siempre existe la sorpresa. Digo que las mónadas son la existencia del mundo. Para mí, no para mí, para Leibniz es completamente obvio que el mundo no existe fuera de las mónadas, puesto que si se pregunta cuál es la existencia del mundo, él dice: son las mónadas.

Pregunta: Pero Dios es más que la totalidad de las mónadas.

Deleuze: Evidentemente. Yo hago mi pequeño dibujo[4]. Lo hago punteado porque el mundo como tal sólo tiene existencia virtual. No deviene actual, no es actual más que en las mónadas, cada una de las cuales lo expresa por entero. ¿Cuáles son las diferencias entre las mónadas? Ellas lo expresarán enteramente desde un punto de vista –aquí esto se complica– es decir que cada una posee su zona privilegiada. De modo que podemos decir que el mundo no existe más que en las mónadas, pero cada mónada tiene una relación regulada con el mundo, según su propio punto de vista. Siento que no eres leibniziano...

Pregunta: Inaudible.

Deleuze: Imposible, hay una irreductibilidad absoluta de las mónadas unas en relación a las otras. ¿Ven por qué? Porque lo que Leibniz no quiere es la idea de un único mundo.

Pregunta: En físico-matemáticas el problema se ha planteado a finales del siglo XVIII. Los físico-matemáticos han construido funciones globales, por ejemplo la energía potencial, el campo, de hecho el antepasado de la

[4] Se refiere al dibujo que figura en la clase 7.

teoría de los campos de hoy en día. Y al principio han sido construidas a partir de fuerzas que tienen definiciones puramente locales. Pero cuando se parte de la definición de lo potencial –justo después de Lagrange–, la fuerza ya no aparece sino como una función que es una derivada local de una función que en el mismo momento representa la integral del sistema. Y durante un tiempo hubo una simetría perfecta entre la idea de que las fuerzas no eran, en el fondo, más que derivadas locales del campo integral, y de que el campo integral estaba construido por integración a partir de las fuerzas locales. La relación de simetría ha sido planteada por el electro-magnetismo.

Deleuze: De acuerdo, y nosotros que somos leibnizianos podemos decir que seguramente no es Leibniz quien resuelve los problemas de la ciencia actual, pero que él resolvería el problema que enuncias al nivel del otro piso, al nivel de la teoría de la materia, lo que veremos si continuamos esta visita.

Continuamos. Esta pieza de las almas es enorme puesto que contiene desde ya el mundo entero, las expresiones de mundo, los mundos incomposibles, la libertad, en fin todo lo que hemos dicho. Cada uno de nosotros posee su departamento, sobre esto insisto, aún no hemos hecho intervenir el cuerpo. Lo que hemos hecho intervenir es la materia primera. Toda sustancia individual o mónada comporta una fuerza primitiva activa y una fuerza primitiva pasiva, fuerza primitiva pasiva llamada materia primera y que hace uno con su finitud. En otros términos: ¿qué significa que yo no exprese la totalidad del mundo claramente, que no tenga más que una pequeña porción de expresión clara? No es más que otra manera de decir que existen muchas mónadas, que no estoy solo en el mundo. Lo sombrío en mí es la parte de los otros, la sombra es la parte de los otros. Es la pluralidad de las mónadas la que hace que Dios no esté en la sombra. Pero nosotros tenemos una parte oscura, tenemos una parte negra, tenemos una parte sombría que es el fondo de nuestra alma. Y esto no quiere decir el mal. Será la posibilidad del mal, pero no quiere decir el mal. Quiere decir que toda verdad debe ser arrancada a esa sombra. Ahora bien, el punto de partida de toda extirpación de la verdad es la pequeña región clara que cada uno de nosotros expresa. Y a partir de allí hemos visto las almas o los espíritus, pero las almas y los espíritus razonables tienen en efecto su manera

de acceder a la verdad. Lo hemos visto, principalmente la última vez, gracias al análisis de la percepción. Hemos visto que las percepciones interiores de la mónada –puesto que las mónadas al expresar el mundo perciben los acontecimientos– consistían en extraer de la sombra una claridad, o de las pequeñas percepciones no distinguidas, como él dice, una percepción remarcable. Siempre se trata de la teoría de los puntos singulares, la teoría de los puntos notables. Hemos visto cómo en cada mónada se hacía esta constitución de una percepción notable. Y a partir de la constitución de la percepción notable se accederá a otras verdades de las que habíamos hecho el análisis, se los recuerdo, eran análisis de series, de series convergentes hacia requisitos que iban más allá de las cosas, hacia series infinitas que iban más lejos hasta la idea de Dios. No vuelvo allí, pero todo eso amplia cada vez más el departamento.

Detenemos este piso. En el primer piso ya tenemos todo hecho Es necesario que añada que hay ya una gran variedad en el primer piso: todas las mónadas no valen lo mismo. No sólo hemos visto que las mónadas tenían zonas de expresión clara más o menos grandes, sino que hay algunas de ellas que se contentarían con una zona de percepción notable o distinguida y no alcanzarían las verdades divinas, no desembocarían en las series infinitas. ¿Qué serían esas mónadas? En otros términos: ¿toda mónada es un alma razonable, o un espíritu? En el piso en que estamos no podemos encontrar más que almas razonables o espíritus. Por lo tanto digo: vamos, saltemos al otro piso. Lo que nos hace saltar es como una especie de escalera. Es el anuncio: yo tengo un cuerpo. ¡El anuncio de que tengo un cuerpo! Comprenden en qué esto abre, qué es lo que abre. ¿Qué es lo que exige que yo tenga un cuerpo? ¡El acontecimiento! El acontecimiento no se contenta con el primer piso. Así pues, si se hace la tentativa de un esquema, será preciso poner el acontecimiento entre los dos pisos.

Y quizás finalmente todo estará entre los dos, pues ¿qué es lo que hemos visto como perteneciendo al primer piso? Es el acontecimiento como determinación espiritual, es el acontecimiento o la inflexión en tanto se actualiza en un sujeto individual. Ustedes recuerdan: el mundo es una virtualidad, y es aquí que juega la pareja leibniziana virtual-actual. El mundo es una virtualidad que se actualiza en cada mónada que lo expresa. Si ustedes prefieren, la mónada es la existencia actual del mundo, y el mundo no

existe actualmente más que en las mónadas, sino es pura virtualidad. Ahora bien, ¿qué es lo que reclama además el acontecimiento? ¡Es muy bello! Me parece que es muy bello: Sócrates se sienta en su prisión porque encuentra que está bien. Pero entonces es preciso añadir otras cosas, es necesario también que tenga rodillas que se doblen. En otros términos, no veo nada más bello para decirles algo tan simple: es preciso también que el acontecimiento se inscriba en los cuerpos. El acontecimiento no es simplemente una virtualidad que los espera y que los acecha y que se actualiza en vuestra alma. El acontecimiento es una posibilidad que se realiza en vuestros cuerpos, y ese va a ser el piso de abajo: «Tengo un cuerpo». ¿Por qué?

Primera razón: porque no puedo expresar más que una porción clara, reducida, no puedo expresar más que una pequeña porción. Dios no tiene cuerpo, el cuerpo es exactamente mi departamento. Y recuerden lo que decíamos enfáticamente, sobre todo no hagan el cambio que volvería incomprensible a Leibniz: no es porque tenga un cuerpo que tengo una porción de expresión reducida, es porque tengo una porción de expresión reducida que, desde entonces, tengo un cuerpo. En efecto lo que expreso, lo que mi mónada expresa claramente, es lo que estará llamado a implicar a mi cuerpo, y desde entonces a implicar la relación de otros cuerpos con el mío. En otros términos, un acontecimiento no puede realizarse en un cuerpo que sería el mío, sólo puede realizarse en una interacción de cuerpos sobre el mío. Es necesario que tenga un cuerpo y no tendría cuerpo si no hubiese otros cuerpos interactuando sobre el mío. El hecho de que tenga un cuerpo deriva de mi finitud, es decir de la potencia pasiva o, si ustedes prefieren, del hecho de que tenga una zona de expresión clara muy, muy restringida.

Pregunta: ¿El acontecimiento realizado es el despliegue del tiempo? ¿Dónde está el tiempo?

Deleuze: El acontecimiento realizado no es el despliegue del tiempo. Su pregunta viene muy bien pues no hemos hablado para nada del espacio y del tiempo. El tiempo y el espacio proseguirán todo este conjunto. En el piso superior hay ya un espacio y un tiempo, sólo que ese tiempo será únicamente el orden de los posibles coexistentes. Vuestra mónada, vuestro

espíritu en tanto espíritu, o bien coexiste o bien no coexiste con el de César, por ejemplo. Ustedes no son de la misma época, eso desde ya está completamente comprendido. Así pues el tiempo como orden de las sucesiones posibles, y el espacio como orden de las coexistencias posibles pertenecen al primer piso. Respondo lo mejor que puedo a su pregunta. Ese espacio y ese tiempo no tienen todavía nada que ver con lo extenso y con la duración. No es el mismo piso. ¿Qué relación habría con un tiempo infinito? No es un tiempo infinito puesto que es segundo en relación a aquello que lo llena, sólo es infinito por consecuencia. No habría un tiempo y un espacio vacíos que serían llenados por la acción de Dios. Lo que llamo el espacio y el tiempo es el orden de las coexistencias y de las sucesiones entre mónadas, de modo que decir que ellas podrían cambiar de espacio, de lugares en el espacio, o de momentos en el tiempo, sin cambiar ellas mismas, no tendría ningún sentido.

Pregunta: ¿Sería infinitamente virtual?

Deleuze: No. En fin sí y no. Es virtual si ustedes lo identifican al tiempo del mundo. Es actual si ustedes lo toman como el orden de sucesión de las mónadas, de las mónadas que son actuales. El problema será matemáticamente complicado, porque ustedes sienten que en el primer piso hay una lógica del tiempo definida como el orden de las sucesiones, o una lógica del espacio, por ejemplo. Y Leibniz tenderá mucho a la distinción de las palabras. Él emplea en este piso sólo los términos *spatium*, espacio, y *tempus*, tiempo. Cuando ven la palabra *extensio* o *extensum* no remite jamás a eso, remite por el contrario a algo que concierne ya al cuerpo. Entonces el problema será el de las relaciones entre el *spatium* y la *extensio*, será una de las teorías matemáticas más audaces, creo yo, de Leibniz. En fin, he aquí todo lo que puedo decir rápidamente.

Ven ustedes que cada uno de nosotros tiene un cuerpo sobre el cual interactúan otros cuerpos –por ejemplo, *Monadología*[5]–. Desde ya existe un problema, y es que ustedes tienen dos sistemas, los dos pisos están subordinados a dos modos de construcción completamente diferentes. El

[5] Cf. Leibniz, *Monadología*, op. cit., parágrafo 61, pág. 41.

primer piso tiene por modo de construcción un mundo virtual que no existe actualmente más que en cada mónada; en otros términos, cada mónada expresa e incluye la totalidad del mundo. Al nivel de los cuerpos donde ustedes están, ya no es del todo así. Los cuerpos son exteriores los unos a los otros e interactúan los unos sobre los otros. Las mónadas, por el contrario, son tales que el mundo es interior a cada una y que ellas son sin puerta ni ventana, es decir que no interactúan. Cada una expresa el mundo por su cuenta, sin puerta ni ventana. Mientras que aquí hay una interacción de los cuerpos. Yo diría que lo que expreso claramente en el mundo son los cuerpos que afectan directamente el mío, y es por ese proceso de la afección, de la interacción de los cuerpos, que algo en ese piso va a responder a las percepciones internas de las mónadas.

Lo hemos visto la última vez cuando he intentado analizar el ejemplo de la gota de agua y de la ola, y veíamos que entre el cuerpo líquido y mi cuerpo se constituía en el límite una especie de relación diferencial dy/dx. En el otro piso, se constituía en la mónada una percepción distinguida: escuchaba el ruido del agua. Ven ustedes que desde ya existe correspondencia entre los dos pisos, pero cada uno tiene su ley, ellos no obedecen a la misma ley. Hay una ley que es la de la interacción de los cuerpos los unos sobre los otros, y otra ley que es la de las mónadas, cada una de las cuales expresa el universo entero, y las cuales no comunican las unas con las otras.

¿Cómo dar cuenta de una tal diferencia entre los dos pisos? Esto va a costarnos, tanto como preguntar: ¿de qué está hecho mi cuerpo? Si hemos preguntado esto, casi sería suficiente para nosotros. Hagan un esfuerzo: ¿de qué está hecho mi cuerpo?

¿De qué está hecho todo cuerpo? No es fácil comprender en Leibniz de qué está hecho un cuerpo, y ese me parece uno de los grandes misterios de todas las filosofías del siglo XVII. Yo diría que un cuerpo está hecho –en todos por otra parte, pero particularmente en Leibniz y en Spinoza– de una infinidad de partes actuales infinitamente pequeñas. Todo cuerpo está constituido por una infinidad de partes actuales infinitamente pequeñas. No podemos llegar a una parte última. Es lo que se llama el infinito actual. Es preciso imaginarlo, y eso está bien, pues es propiamente inimaginable. Es matematizable, pero es inimaginable.

Síganme. Esto se opone a dos cosas. Por un lado, se opone a los átomos. Con los átomos siempre hay, por lejos que sea, una última parte irreductible. Aquí por el contrario se trata de una infinidad de partes actuales tal que no hay última parte, tal que toda parte comporta todavía una infinidad de partes actuales. Por otro lado, no es divisible al infinito puesto que la infinidad de partes actuales están –justamente– actualmente dadas, existen actualmente, y no dependen del proceso de división que ustedes hacen sufrir al conjunto. Es lo que estos autores explicaron diciendo que se trata de multiplicidades innumerables, es decir que no son de la naturaleza del número. Son propiamente hablando innumerables, lo que no impide que ustedes puedan decir que un cuerpo es el doble de otro. Un cuerpo puede perfectamente ser el doble de otro, pero conlleva, no menos que el otro, una infinidad de partes actuales, infinitamente pequeñas. Leibniz afirmará diez veces una concepción semejante al decir que sólo hay infinito actual. Muy frecuentemente se objetan otros textos de Leibniz en los que dice que el cálculo infinitesimal, o que incluso el cálculo de las series infinitas, no es más que una ficción matemática, pero me parece evidente que no hay ninguna contradicción y que eso quiere decir que aún el cálculo infinitesimal no da cuenta de ese infinito actual. Así pues, supongan colecciones de partes infinitas, sin que ustedes puedan llegar a la última, y que sin embargo están actualmente dadas, contrariamente a lo que pasa en una divisibilidad al infinito. Todo cuerpo es de este tipo. Cuando digo «Tengo un cuerpo» quiero decir que yo comporto actualmente una infinidad de partes infinitamente pequeñas.

Pregunta: Debido a que ellas son actuales es que se evita la paradoja de Zenón.

Deleuze: Absolutamente. Es también por eso que él va a tener una concepción particular del movimiento que va a depender de la fuerza.

Pregunta: Por lo tanto, el alma es finita pero el cuerpo no.

Deleuze: No, la cuestión no es saber si el alma es finita y el cuerpo no, la cuestión es que todo es a la vez finito e infinito, salvo Dios. La cuenta de

Dios está pagada, él es infinito. ¡Uf!, «está pagada» es finito. Si me animo, hablamos más de ello. Pero todo lo que es finito es infinito por un cierto aspecto. Me parece que el secreto del pensamiento del siglo XVII es la distinción de los órdenes de infinito. Si Dios es infinito y si es el primer infinito es porque él es llamado: infinito por sí. Él es infinito por sí. Pero inmediatamente hay un segundo infinito que es lo infinito por su causa. Lo infinito por su causa son las criaturas, las mónadas son infinitas por su causa. ¿Ellas son infinitas? Más bien no, ellas son finitas, no son infinitas porque son criaturas, son creadas por Dios. Pero son infinitas solamente por su causa, solamente porque Dios las creó de tal manera que expresan la totalidad de un mundo infinito. Desde entonces, tendrán una infinidad de predicados. Este infinito por su causa tiene por fórmula, lo habíamos visto: 1/∞, mientras que Dios por su causa tendría por fórmula: ∞/1, es decir lo infinito como individualidad, lo infinito como ser personal. Así pues, en el primer piso las mónadas son finitas y son infinitas.

Cuando llegamos a los cuerpos y a los conjuntos infinitos de partes actualmente infinitas, estamos en el tercer sentido de infinito: un infinito que está apresado en límites. Una porción de materia que, cualquiera sea la estrechez de los límites considerados, es propiamente hablando innumerable. Así pues, es finita puesto que está apresada en límites, es infinita puesto que comporta una infinidad de partes actuales. Es el tercer infinito. ¿Es que hay otros? ¡Ah!, todavía existen otros, pero nos atenemos a estos porque son los tres grandes. Una vez más, esto no vale para todos, lo que digo sólo vale para Leibniz y para Spinoza.

Entonces digo: esto es ante todo tener un cuerpo. Añadamos: ¿por qué tenía un cuerpo? Tenía un cuerpo porque no poseía más que un pequeño departamento claro. ¿Por qué? Porque era una criatura, porque era finito. En otros términos, porque tenía una materia primera y la materia primera no es tener un cuerpo, es la exigencia de tener un cuerpo. Pues bien, he aquí satisfecha la exigencia de tener un cuerpo.

Por eso no tienen por qué asombrarse de que Leibniz llame materia segunda a esos conjuntos infinitos de pequeñas partes actualmente infinitas. Apenas digo eso, esperen a que les diga: «hay que corregir». Eso no basta, pero se trata de un aspecto de la materia segunda. La materia segunda será la forma bajo la cual la materia efectúa la exigencia de la materia prime-

ra, de la finitud. Esto retorna en toda nuestra historia: nosotros somos finitos, por tanto no podemos expresar más que una parte finita, por tanto tenemos un cuerpo. Hay una inmanencia absoluta de la mónada a la materia primera. Dirán que esto se complica, pero más bien debería desanudarse.

¿Ven ustedes el problema que tenemos ahora bajo nuestros pies? ¿Qué es mi cuerpo? ¿En qué es mi cuerpo? Es preciso que algo haga de eso mi cuerpo. Tengo un conjunto infinito de partes materiales infinitamente pequeñas. Pero ¿en qué me concierne todo eso? Es que también la materia segunda posee dos aspectos –sólo habíamos visto uno-: debe comportar un conjunto infinito de pequeñas partes actualmente infinitas, pero ellas no me pertenecen más que bajo la hipótesis de una infinidad de pequeñas almas; ese conjunto infinito de materia infinitamente pequeña comporta al mismo tiempo una infinidad de pequeñas almas. Es como si remontáramos al primer piso. Pero ¿qué pequeñas almas? Es cartesiano, hay distinción real entre el alma y el cuerpo. ¡Ah!, pero ustedes lo recuerdan, ese me parece uno de los golpes más asombrosos de Leibniz: la distinción real no implica la separabilidad. Mi cuerpo está constituido de una infinidad de pequeñas almas animando una infinidad de partes orgánicas infinitamente pequeñas. La máquina que va hasta el infinito. ¿Las dos son realmente distintas? Sí, pero eso no les impide ser inseparables, de ahí la sorprendente teoría de lo viviente. Este es el estatuto de lo viviente.

Afortunadamente esto va muy rápido, tanto que uno tenía la impresión de perderse todo. ¿Entonces qué, dónde estamos? Ya no sabemos incluso dónde estamos. Sí, fórmula luminosa, se hace la luz: bastará decir que ustedes, cada uno de ustedes es una mónada dominante, y en tanto mónadas dominantes tienen un cuerpo. ¿Qué quiere decir mónada dominante? Ustedes son un alma razonable, y como tal tienen un cuerpo, con un cerebro –no hay alma sin cerebro–. Ustedes tienen un cuerpo con un cerebro.

¿De qué está hecho vuestro cuerpo? De una infinidad de pequeñas partes actualmente infinitas, pero inseparables de una infinidad de mónadas dominadas que ya no son razonables, sino animales o sensitivas. De ahí ese extraordinario vitalismo que puede decir al mismo tiempo: no hay materia viviente, toda materia es materia, sólo que va a haber allí inseparabilidad de la materia segunda y de las pequeñas almas, es decir de las mónadas dominadas. Sólo que si esto era todo, no iba a funciona tan fácil. Desde ya

ustedes ven hacia dónde nos arrastra. A mi modo de ver se trata de uno de los más grandes organicismos que se hayan hecho en filosofía. Como Whitehead gustaba llamar a la suya una filosofía organicista. Es una razón más para compararlas. Si quisiera ganar tiempo, ¿cuál es la situación de los animales? Es complicado pues uno suele decir que los animales no tienen alma razonable, no llegan a las verdades necesarias, no llegan a las series infinitas, no hacen matemáticas, no conocen a Dios, etc. Pero ellos tienen a pesar de todo una pequeña porción clara y no hacen razonamientos, pero registran consecuciones –como él dice– en sus mónadas. Y hemos visto que la psicología del animal era para Leibniz algo fundamental.

¡«Yo muero»! Ustedes recuerdan lo que pasa cuando muero. Lo habíamos visto, esta buena nueva provocaba nuestra alegría: ¡es estupendo! Cuando muero, nuestra alma razonable es reducida a un alma sensitiva o animal, pero ella permanece. Será re-desplegada cuando Dios la llame al juicio final. Son los famosos pliegues, repliegues, despliegues. Ustedes recuerdan esa idea tan rara que él tenía de que las almas llamadas a devenir razonables no lo estaban desde el inicio del mundo. En efecto, eso sería idiota. Hubo que esperar a que nazcamos –yo, mi alma razonable, y la vuestra también– en el orden del tiempo, en el orden de las sucesiones, en el primer piso. Ha sido preciso que Dios nos llame, es decir que despliegue nuestras propias partes para que expresemos el mundo. Antes existíamos, pero ¿cómo que? Como un alma animal sensitiva, como el alma de un gusano. ¿Qué nos distinguía de un gusano? En la época no podía saberse. Él dice que es como si Dios hubiese sellado un acta en ciertas almas sensitivas, acta por la cual ellas iban a acceder a la razón, etc. En fin, ese es el Leibniz que más nos toca. Me detengo sobre esto: cuando morimos, volvemos a devenir un alma sensitiva formando parte de la materia segunda.

Resta sólo un pequeño esfuerzo por hacer, en relación a aquello que él llama con mucha frecuencia formas sustanciales. Todas las formas sustanciales no cesan de ir y venir. ¿Por qué? En virtud de la ley del piso de abajo. Si ustedes recuerdan, la ley del piso de abajo es la interacción universal de los cuerpos. Nuestro cuerpo no deja de cambiar de partes, y no sólo no deja de cambiar de órganos, sino que por eso mismo no deja de cambiar de pequeñas almas, es decir de formas sustanciales, puesto que las formas sustanciales o las pequeñas almas son estrictamente inseparables de los órganos. Lo que

quiere decir algo muy simple: ustedes tienen un alma, un alma propia, pero ustedes tienen un alma de vuestro corazón, tienen un alma de vuestro brazo, tienen un alma de todo eso. Tienen millones y millones de almas, pero ellas no dejan de cambiar al mismo tiempo que las partes de vuestro organismo, eso no para de cambiar. Leibniz ha encontrado una metáfora más bella que la del río de Heráclito para decir que todo cambia. Dice que es *como la embarcación de Teseo que los griegos reparaban constantemente*[6]. Siempre un agujero. Eso quiere decir que en todo cuerpo los átomos no dejan de cambiar.

Pregunta: Sobre las infinitas muertes parciales.

Deleuze: Completamente. No es difícil calcular una muerte parcial en Leibniz, y al mismo tiempo en qué no hay muerte total. Tomen un organismo, tomen vuestro organismo en el pequeño momento *a*, y he aquí que todas las partes de ese organismo y todas las almas de ese organismo no se van de allí al mismo tiempo. Entonces, ustedes tienen un primer momento. Supongamos que en el momento *b* la región *a'* haya subsistido y la región *a"* haya desaparecido, y así progresivamente. Ustedes se preguntan, en relación al momento *a* del cual habían partido, ¿en qué momento todas las partes se han renovado? Pero eso no impide que en ese momento, en relación al momento precedente, un cierto número de partes, o más bien innumerables partes hayan permanecido. Se podrá llamar período de un organismo a la distancia de tiempo para renovar completamente las partes y almas del organismo, una vez dicho que eso nunca se da de golpe. Nunca ocurre de golpe y, más aún, no existe jamás momento en que todo se renueva.

Parto del momento *a*. En el momento *b* puedo decir –digo cualquier cosa– que diez moléculas han partido. En el momento *c*, veinte moléculas han partido. Pero las nuevas diez que habían llegado permanecen ahí. Se trata por tanto de un período. Vuestro periodo no coincide nunca con una desaparición o un nacimiento total, está siempre a caballo entre una parte que permanece y una parte que se va de allí. Pero entonces, ¿cómo conjugar

[6] Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. XXVII, parágrafo 4, pág. 269.

que se trate de mi cuerpo y que a la vez eso no deja de irse? Y finalmente a Leibniz le cuesta mucho esfuerzo.

Si intento resumir, recaigo sobre algo que habíamos comenzado a decir la vez pasada. Sí, es preciso sostener las siguientes dos cosas: lo que va a definir un cuerpo, con sus huidas y sus llegadas, con sus nuevos suministros y sus nuevas partidas, lo que va a definir un cuerpo como mío, perdónenme la expresión, es una costura. Una especie de costura o un nudo, un lazo, eso que Leibniz llamará el *vinculum*. Lo que corresponde a mi mónada dominante es un *vinculum* que reúne a las mónadas dominadas y a los órganos.

¿Cómo concebía ese *vinculum*? Ese *vinculum* es llamado sustancial, es decir que depende directamente de la sustancia. Me pertenece a mí, mónada dominante. Eso está en las cartas a Des Bosses. Los textos allí son muy difíciles, aunque hayan sido muy bien interpretados, de una parte por Belaval en su introducción al pensamiento de Leibniz[7], y de otra parte por una filósofa que se llama Christiane Frémont que ha publicado las cartas a Des Bosses[8]. Pero eso no quita que el texto sea verdaderamente muy difícil. Me parece que el *vinculum* me pertenece a mí como mónada dominante. Más allá, todos los órganos y las mónadas dominadas que componen mi organismo, que van y vienen, es decir que llegan y se van de allí, no dependen del *vinculum*. Me pertenecen en tanto entran en él, pero salen y toman otro *vinculum*, o mejor aún no toman ningún *vinculum*. Y es esto lo que va a conducir la interacción universal de los cuerpos.

Intentemos verlo, todo esto es muy difícil. Se me dirá: «todo eso está muy bien, pero intente hacer una clasificación de las grandes categorías de las que acaba de hablar». Intento hacer una clasificación. Yo diría:

Primero: Acontecimientos, singularidades intrínsecas, inflexiones.

Segundo: Mónadas, fuerzas primitivas activas que expresan el mundo o pliegan los acontecimientos. Es la actualidad del mundo.

Tercero: Las mónadas poseen no sólo una fuerza activa primitiva, sino una fuerza pasiva primitiva –es su finitud, o su materia primera, en función de la cual no expresan más que una porción finita del mundo–.

[7] Yves Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, op. cit.

[8] Cf. Christiane Frémont, *L'être et la relation, avec 35 Lettres de Leibniz au P. des Bosses*, op. cit.

Cuarto: Si no expreso más que una porción finita del mundo, tengo un cuerpo. Lo que quiere decir que si tengo una materia primera, ella expresa una exigencia: exigencia de tener un cuerpo.

Quinto: El cuerpo es la tercera forma del infinito, el conjunto actualmente infinito de partes infinitamente pequeñas no numerables. Bajo este título, es materia segunda y permanece inseparable de una infinidad de mónadas derivadas, de sub-mónadas o formas sustanciales que son almas dominadas en relación a mi alma dominante. Esto es claro.

Sexto: Dos aspectos. Por una parte, la materia segunda me pertenece, pertenece a mi mónada en tanto que ella entra bajo el *vinculum*, la cadena, el lazo sustancial que me pertenece o me caracteriza. Aquí me apoyo fuertemente sobre un texto de las cartas a Des Bosses: «el *vinculum* esta fijado a la mónada dominante»[9]. Por otra parte, las partes orgánicas y las mónadas dominadas no dejan de ir y de venir, como la nave de Teseo. Según cambien de *vinculum*, pasan bajo otra mónada, o se liberan de todo *vinculum*.

Séptimo: De cualquier manera nos encontraremos con la muerte. Es allí que hay un problema. Él no quiere, según creo, regular el problema de la muerte y el problema del organismo el uno con el otro –ya ha hecho una bella teoría de la condenación, no hace falta pedirle todo–. Cuando morimos perdemos nuestra alma razonable, la que vuelve a ser un alma sensitiva, entonces pierde su *vinculum*. Pero si ella pierde su *vinculum*, entonces todo está perdido. ¿Cómo se reconocerá el cuerpo que le pertenece? Ustedes se darán cuenta: «¡Oh! el problema es terrible». Afortunadamente existe ese texto tan extraño. Antes de que seamos llamados a devenir razonables, y una vez muertos, cuando dejamos de serlo, existe esa cosa rara: el acta sellada. Mi alma se ha vuelto animal, pero ella contiene el acta sellada. A mi modo de ver se trata de la única señal por la que Dios reconoce a los suyos, sino él no puede reconocerlos. A menos que haga intervenir un misterio, y como él lo dice en la correspondencia con Des Bosses, es el misterio de la transubstanciación: «Este es mi cuerpo, esta es mi sangre». Se trata de un ejemplo en el que las mónadas dominadas son las mónadas del cuerpo y de la sangre de Cristo –no es la mónada

[9] Cf. Carta al padre Des Bosses de abril de 1715, en *Idem*.

de Cristo–, y además las mónadas del pan y del vino que entran en una relación muy extraña[10]. Poco importa, se hizo lo que se pudo.

Último punto: Se trata de los dos pisos del barroco. Ven que a pesar de todo nuestro programa del inicio de año se ha cumplido. Esta era la primera proposición barroca: los pliegues en el alma. Ella los despliega parcialmente, lo hemos visto a través de las operaciones de búsqueda de la verdad, etc. Segunda proposición: la materia está llena de repliegues. Se trata del otro piso, la materia está llena de repliegues que abrigan, liberan, y hacen circular infinidades de partes actuales e infinidades de mónadas dominadas, inseparables de las partes actuales.

Arriba, en los acontecimientos, estaban las singularidades. Abajo, si hubiéramos tenido el tiempo, veríamos que en la física de Leibniz, se va a desarrollar una física de los *extrema*, de los *mínima* y los *máxima*. Y en efecto, en ciertas condiciones que son las del mundo físico, los puntos singulares devienen los *mínima* y los *máxima*, los *extrema*. ¿Qué hay entre los dos pisos? Existe esta historia del organismo, toda esta historia del vitalismo que nos hace pasar perpetuamente de un piso al otro. ¿Qué podemos concluir de esto?

Pregunta: Esto me hace pensar en Bergson. Esto nos hace comprender el problema de la diferencia entre las multiplicidades cualitativas y cuantitativas. Podríamos decir que la multiplicidad cualitativa está en el cruce entre dos líneas infinitas. Tomo un ejemplo: lo que me interesa vivamente es llegar al espacio, en fin a lo extenso, simplemente bajo el orden de algo puramente cualitativo. ¿Se podría decir que un espacio cualificado está en el cruzamiento de dos infinitos, un infinito que es el del cuerpo en movimiento, los infinitos de pequeñas partes actuales, y la otra línea infinita que sería la luz que es un innumerable?

Deleuze: ¡Ay! Prefiero la manera en que terminas que la manera en que comienzas, porque tú eres sensible tanto como yo al peligro de hacer aproximaciones. Respecto del problema de las multiplicidades, que es un problema fundamental, podemos decir –a *grosso* modo– que Bergson llega en un

[10] Ver nota 16, clase 14.

momento crucial de la teoría de las multiplicidades e intentará dar un golpe para hacerla salir del estadio de las matemáticas. Hay dos autores que hacen simultáneamente esta tentativa por hacer salir la multiplicidad del simple estadio de la teoría de las matemáticas para introducirla en la filosofía: son Husserl y Bergson. Lo que interesa a Bergson es un punto particular: la relación entre las multiplicidades discretas y las multiplicidades continuas[11]. ¿Es que se interesa por el problema de lo uno y de lo múltiple? Sí, puesto que una vez más, no hay lo uno y lo múltiple, sólo existen multiplicidades, y es por allí que él es profundamente moderno. No hay más lo uno y lo múltiple, la cuestión de lo uno y lo múltiple ya no se plantea en filosofía.

Para evitar confusiones, diría que hay algo que falta en Bergson y que está en Leibniz, y algo que falta en Leibniz y que está en Bergson, es por eso que la filosofía es tan bella. Lo que falta en Leibniz es la supresión del problema de lo uno y lo múltiple. Él continuará pensando –es un hombre del siglo XVII– en términos de uno y de múltiple. Más aún, en su concepción de la armonía tú tienes relaciones múltiples-múltiples, pero las relaciones múltiples-múltiples están fundamentalmente graduadas, en Leibniz, sobre relaciones múltiples-partes. En desquite, tú tienes en Leibniz una tentativa y una exploración de los tipos de multiplicidades en todos los sentidos que no corresponde a la situación bergsoniana. Entonces si pruebo con los tres más simples, los tres infinitos, él tiene dos de ellos que son múltiples: la multiplicidad de las mónadas y la multiplicidad de los cuerpos. Entonces es maravilloso porque tú nos das nuestro final: considerar lo que Leibniz llama armonía.

¿Qué es lo que llama armonía? Son dos cosas. Por un lado, todas las mónadas expresan el mismo mundo, pero ese mundo no existe más que en las mónadas. Por otro lado, las mónadas son sin puerta ni ventana, no tienen comunicación, no tienen acción la una sobre la otra. Cada mónada no tiene más que acciones internas, cada mónada actúa sobre sí misma, en relación a sus predicados. Están cerradas, sólo que expresan el mismo mundo. Se dirá que entre las mónadas no hay ninguna acción directa, pero hay una armonía. Una vez dicho que el mundo no existe fuera de las mónadas,

[11] Cf. Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., Capítulo II, pág. 173 y sig.

aún hacía falta que ellas expresen el mismo mundo. La armonía será exactamente eso. No habría armonía si las mónadas expresaran un mundo que existiría fuera de ellas.

El mundo no existe fuera de las mónadas. Desde entonces para que sea el mismo mundo es necesario que las mónadas estén en armonía las unas con las otras. Como él dice: es una prueba de la existencia de Dios. Si no hubiera Dios, estaría excluido que ustedes expresen el mismo mundo, o entonces sería necesario que el mundo común existiera realmente. Pero si es verdad que el mundo es únicamente la virtualidad que sólo adquiere actualidad en cada mónada que lo expresa, el mundo no es otra cosa que la armonía preestablecida de las mónadas entre sí. Es lo que dice con la gran metáfora del reloj de péndulo: como si Dios hubiese regulado los péndulos unos sobre otros. Comprenden el contrasentido abominable que sería creer que eso quiere decir que todo el mundo está a la misma hora. Por el contrario, quiere decir que cuando yo estoy a la hora cinco, hay alguien que está a la hora diez, y que entre las dos fuerzas de expresión eso se conecta. Esa es la armonía preestablecida de las sustancias o de las mónadas entre sí. ¿Comprenden esto? Es esencial.

Yo no se qué decirles para que esto sea concreto: yo me voy de aquí, ustedes permanecen. Si hay un agujero, es como un espejismo, y si nada hay en ese agujero de universo, no hay armonía preestablecida. Es necesario que haya conexión entre lo que termina en una mónada y lo que comienza en otra. Ahora bien, la conexión no es directa puesto que las mónadas no actúan unas sobre otras. Así pues existe armonía preestablecida de las mónadas entre sí. Todas desenrollan el mismo mundo, aunque no comuniquen unas con otras, aunque ninguna comunique con las demás. Pero entonces, un último esfuerzo... último esfuerzo... es Leibniz a paso de carrera. Último esfuerzo, eso me hace pensar en la visita al Louvre a paso de carrera en Godard. Ultimo esfuerzo y estamos allí.

¿Qué es mi cuerpo sino la sombra que ustedes me hacen? De pronto, la armonía preestablecida es la armonía de las almas y de los cuerpos. ¿En tanto qué? No sólo se trataría de una carencia, en tanto que no solamente obedecen a leyes diferentes, sino en tanto que tienen ante todo capturas diferentes. De ahí, y este es uno de los puntos fundamentales de Leibniz, la crítica que él hace de ciertos discípulos de Descartes, es decir de Malebranche y de otros cartesianos. Se hace rápido, rápido, rápido...

Hay algo cuanto menos curioso en nuestra reflexión, es que a menudo se nos dice que la filosofía se ha ocupado de causas y que la ciencia ha impuesto la única idea que era verdaderamente científica, la de leyes. Ahora bien, eso no es verdad, esas son cosas en las que no hay que creer. La noción de ley se constituye en el siglo XVII, y se ha constituido en los sistemas más teológicos del mundo. En Auguste Comte hay algo que no funciona cuando él dice que la causa es de la metafísica. Él quería decir otra cosa, pero poco importa. Tomado literalmente, Comte es catastrófico. No hay que decir que la causa es de la metafísica y que la ciencia llega con la idea de ley. Pues los primeros que han descubierto y constituido un verdadero concepto de ley son los cartesianos. ¿Por qué? Porque siendo sólo Dios causa, la Naturaleza está regida por leyes. Son ellos los que construyen un concepto de ley definido esencialmente por la generalidad –voy rápido– y de ese modo distinguen el milagro y la ley, remitiendo el milagro a las voluntades particulares de Dios, y la generalidad a las voluntades generales de Dios. Dios opera por voluntad general, eso será toda la teoría de Malebranche llamada ocasionalismo. Poco importa.

Ahora bien, he aquí la objeción de Leibniz. No quiero decir que tenga razón, porque es una gran discusión entre los dos, entre Malebranche y Leibniz, pero su objeción me parece espléndida. Él dice: de acuerdo, todo lo que usted quiera, Dios opera por leyes generales, pero con una condición, es que los cuerpos o las almas tengan interioridad.

Leibniz ha sabido mostrarnos que había una interioridad en el cuerpo, y que esa interioridad en el cuerpo era la fuerza. Malebranche está en un aprieto. Es que la fuerza en el sentido de fuerza motriz, o trabajo, era algo que Malebranche y Descartes no conocían. Por tanto sólo podían engendrar una concepción del cuerpo en función de la exterioridad. Pero llega Leibniz y dice: no tengo que sacarles otra vez a Aristóteles, no tengo que volver a apoyarlos en las patas de Aristóteles, cuando ustedes creen haber terminado con él. Es en nombre de la ciencia moderna –dice él– que yo les vuelvo a decir: no crean que la naturaleza haya perdido toda interioridad. Para que un cuerpo observe una ley, es necesario también que haya una Naturaleza interior que vuelva posible y necesaria esta observancia. ¿Qué quiere decir esto?

El agua hierve a 100 grados. Ustedes no habrán dicho nada, ustedes se habrán conformado con un discurso extrínseco, como dice él, si no encuen-

tran en la naturaleza interior del agua por qué esos 100 grados. ¿Por qué lo que llaman «ocasión» vuelve precisamente posible esta transformación? Ustedes me dirán que la ciencia ha renunciado a eso desde hace mucho tiempo. En absoluto. Hay toda una serie de cursos sobre las transformación de estados, y todo eso los arrastra hacía una física cualitativa que estaba presente en Aristóteles, que Descartes había superado completamente, y que Leibniz va a reconstituir como nueva física. Y esto no es en absoluto un «retorno a Aristóteles», sino que es como una reanudación de Aristóteles bajo nuevos datos.

De una parte, la armonía preestablecida va a ser la armonía de las mónadas entre sí, la armonía de las almas entre sí. De otra parte la armonía de las almas con los cuerpos, es decir en tanto los cuerpos mismos implican una interioridad que los pone en armonía con la interioridad de las almas. No basta que los cuerpos estén regulados por un régimen de interacción, hará falta también una interioridad dinámica, una fuerza de los cuerpos que esté en una relación armónica con las almas como fuerzas primitivas. Fuerzas de los cuerpos, trabajo, acción motriz, es lo que él llamará fuerzas derivativas, distinguiéndolas de las fuerzas de las almas, que son las fuerzas primitivas.

Así pues, la próxima vez quisiera que veamos este punto preciso de la armonía[12]. ¿Cómo es que Leibniz tenía necesidad precisamente de un concepto como el de armonía para hacernos comprender todo esto? ¿Es que este concepto de armonía debe algo, desde entonces, a la música? No olviden este tema de la armonía, debe guiarlos. Lo que propongo es que en todos los sentidos de la armonía tal como acabamos de verla en Leibniz, ella va a presentarse bajo este doble aspecto. Primero, lo expresado no existe fuera de lo expresante, y verán que esto es adecuado para cada estadio. Segundo, lo expresante no existe más que bajo una correspondencia regulada con lo expresado. En ese momento comienza una especie de música barroca que acompaña a la filosofía barroca.

[12] Ver Nota 1, Clase 14. Sobre la armonía, cf. Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, op. cit. Cap. 9: «La nueva armonía».